نیورسٹی
سلامیات

Th-39

رعی احکام میں اکراہ کا حکم اور فقہی اثر

مقالہ برائے پی ایچ-ڈی

مقالہ نگار
سید محمد طاہر

نگران
پروفیسر ڈاکٹر سعید اللہ قاضی
سابق چیئرمین وڈین علوم اسلامیہ
پشاور یونیورسٹی

عزت ماب جناب

ڈاکٹر شیر محمد زمان حفظہ اللہ تعالی

چیئرمین

اسلامی نظریاتی کونسل

کے نام

جن کے علم و فضل اور اعلیٰ انتظامی صلاحیتوں نے مجھے بے حد متاثر کیا اور جن کی شفقت اور تعاون سے میں اپنا یہ تحقیقی مقالہ پایہ تکمیل تک پہنچا سکا۔

محمد طاہر

مقدمہ

الحمد لله والصلاة والسلام على من لا نبي بعده اما بعد

بنی نوع انسان پر یہ اللہ تعالی کا احسان ہے کہ اس نے ان کی فلاح دارین کے لئے انبیاء مبعوث فرمائے اور اس سلسلے کی آخری کڑی نبی آخر الزمان حضرت محمد ﷺ کے ذریعے سے ہدایت کے ایسے دو سر چشمے یعنی قرآن و سنت عطا فرمائے جن کے دیئے ہوئے رہنما اصول قیامت تک ہدایت اور رہنمائی کے لئے کافی ہیں اور انہی رہنما اصولوں کی روشنی میں علماء کسی بھی پیش آمدہ مسئلے کا شرعی حکم معلوم کر سکتے ہیں۔ فقہاء و مجتہدین نے انہی منابع سے احکام و مستنبط کر کے پیش آمدہ مسائل کے لئے ایسے جامع حل پیش کئے ہیں اور استنباط و استخراج کے ایسے طریقے بتا دیئے ہیں جو رہتی دنیا تک امن و انصاف کے متلاشیوں کے لئے رہنمائی کا کام دیں گے۔

اللہ نے اپنی مہربانی سے ایک طرف اگر اپنے احکام کے ذریعے انسان کے دین کی حفاظت اور اس کے جان، مال، عقل اور ابرو کی حفاظت کا پورا پورا بندوبست کیا ہے جنہیں فقہاء نے شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد قرار دیا ہے تو دوسری طرف اس کی مہربانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اس نے صحت تصرفات اور جوابدہی کے لئے انسان کی رضا و رغبت اور اس کی رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے۔ رضامندی اکراہ کی ضد ہے۔ جس سے ہر دور میں بنی نوع انسان کو واسطہ پڑتا رہا ہے۔ فقہائے متقدین نے اپنی کتابوں میں مختلف ابواب کے ضمن میں مسئلہ اکراہ پر گفتگو کی ہے بلکہ احناف اور بعض دیگر فقہاء نے اس موضوع پر الگ ابواب بھی قائم کئے ہیں لیکن پھر بھی میری دانست میں یہ موضوع اس اہمیت سے محروم چلا آ رہا ہے جس کا یہ مستحق تھا شائد اس لئے خیرالقرون کے ان ادوار میں مسائل اکراہ سے زیادہ واسطعہ نہیں پڑتا تھا لیکن اب جبکہ جبر و اکراہ اور ظلم و زیادتی کا دور دورہ ہے اور اس موضوع پر لکھنے اور اس کے مختلف مسائل منقح کرنے کی شدت سے ضرورت محسوس ہو رہی ہے یہ موضوع پھر بھی اس اہمیت اور توجہ سے محروم چلا آ رہا ہے جس کا یہ مستحق ہے عرب دنیا میں عصر حاضر کے چند ایک علماء نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے لیکن ایک منظم تحقیقی انداز سے اب بھی اس موضوع پر کام نہیں ہوا جبکہ اردو زبان میں تو اس موضوع پر تو سرے سے کوئی کام ہوا ہی نہیں سوائے ایک ایم فل مقالے کے جسے پروفیسر محمد سلیم شاہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی نے لکھا ہے اس لئے میں نے اپنے پی ایچ۔ڈی مقالے کے لئے

ابواب فقہ میں تلاش کرنے اور ان کو منقح کرنے کے لئے بہت زیادہ عرق ریزی کی ضرورت ہے لیکن میں یہ دعویٰ کر سکتا ہوں کہ میں نے دفتری فرائض کی بجا آوری کے ساتھ ساتھ مقدور بھر کوشش کی ہے کہ مسئلہ اکراہ سے متعلق ان منتشر فروعی مسائل کو اصلی ماخذ سے استفادہ کر کے یکجا صورت میں قارئین کے سامنے پیش کر سکوں۔ اس کام میں میں نے مندرجہ ذیل کتب و مقالات سے بھی استفادہ کیا ہے۔

(۱) الاکراہ فی الشریعہ الاسلامیہ ۔ دکتور فخری ابو صفیہ

(۲) الاکراہ و اثرہ فی التصرفات ۔ دکتور عیسی زکی عیسی شقرہ

(۳) شرعی احکام میں اکراہ کا تصور ۔ مقالہ ایم ۔ فل، محمد سلیم شاہ

اپنی گوناں گوں مصروفیات اور وقت کی کمی کی وجہ سے میں نے صرف چار سنی مذاہب (حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی) کو سامنے رکھا ہے۔ اس طرح جن مسائل کا عصر حاضر میں کوئی وجود نہیں یا وہ نادر الوجود ہیں ان سے بھی احتراز کرتے ہوئے حدود و قصاص اور اہم شرعی تصرفات میں اکراہ کے مسائل ذکر کرنے پر اکتفا کیا ہے۔

میں پشاور یونیورسٹی کے چیئرمین شعبہ اسلامیات کا شکر گزار ہوں جنہوں نے مجھے پی ایچ۔ڈی میں داخلہ دے کر یہ مقالہ لکھنے کا موقع دیا۔ خصوصاً" محترم بھائی پروفیسر ڈاکٹر سعید اللہ قاضی جنہوں نے مشفقانہ سرپرستی کے علاوہ اس مقالے کی نگرانی بھی فرمائی اور مجھے مسلسل اس کام کی طرف متوجہ کئے رکھا۔ محترمہ ڈاکٹر جمیلہ سدل، ڈین فیکلٹی اور ڈاکٹر عبدالقادر سلیمان، چیئرمین شعبہ اسلامیات بھی میرے خصوصی شکریے کے مستحق ہیں جنہوں نے اپنے مصروف اوقات میں سے وقت نکال کر میرے اس کام کو چیک کیا اور اس کی جلدی تکمیل کے لئے بار بار یاددہانی فرمائی۔

اس کام کی تکمیل ممکن ہی نہیں تھی اگر چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل محترم ڈاکٹر شیر محمد زمان کی شفقت اور معاونت میرے شامل حال نہ ہوتی۔ چیف ریسرچ آفیسر، حافظ محمد لطیف سلیمی مرحوم کی ناگہانی وفات اور ریسرچ آفسران کی مزید دو پوسٹیں خالی ہونے کی وجہ سے کام کے سارے دباؤ کے ساتھ ساتھ میرے ذمہ کام کا دباؤ بھی اپنے اوپر لیتے ہوئے انہوں نے اس کام کی جلدی تکمیل کے لئے نہ صرف مجھے پوری سہولت دی بلکہ اپنے مفید مشوروں سے بھی نوازا۔

میں اپنے ادارے کے سینئر ٹرانسلیشن آفسر حافظ محمد خالد سیف صاحب کا بھی بے حد شکر گزار ہوں جنہوں نے بعض مغلق عربی عبارات کا مفہوم واضح کرنے میں میری پوری پوری مدد فرمائی۔ ادارے کے لائبریرین محمد نذیر رانجھا اور لائبریری اسسٹنٹ حافظ نصیر احمد بھی میرے شکریے کے مستحق ہیں جنہوں نے اس دوران پورا پورا تعاون کیا۔ خصوصاً" جاوید اقبال طاہر (کے ۔ پی ۔ او) جنہوں نے انتہائی محدود وقت میں اپنے خصوصی تعاون اور دلچسپی سے اس ناممکن کو ممکن بنایا۔

اللہ تعالیٰ ان تمام حضرات کو جزاء خیر عطا فرمائے۔ آمین

سید محمد طاہر

ا۔ اہلیت انسان اور شریعت کا قانون تکلیف

خالق کائنات نے انسان کو پیدا کر کے اسے عقل و تمیز اور فکر و فہم کی دولت سے مالا مال کیا ہے اور اختیار و انتخاب کی آزادی اور تصرف کے اختیارات کے ساتھ منصب خلافت پر مامور کر کے زندگی کے تمام معاملات میں احکام الٰہی پر عمل کرنے کا مکلف بنایا ہے تاکہ اس کا امتحان ہو کہ وہ حق جاننے کے بعد کسی مجبوری کے بغیر خود اپنی رضا و رغبت سے اس کے احکامات کی پیروی کرتا ہے جو کہ مقصود شریعت ہے یا خواہش نفس کی غلامی اختیار کر کے گمراہی کا راستہ اختیار کرتا ہے۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں اس ذمہ داری کو امانت کہا گیا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے۔ انا عرضنا الامانة علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما" جهولا (۱)"ہم نے بار امانت آسمانوں اور زمین پر پیش کیا تو انہوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اٹھا لیا بے شک وہ ظالم اور جاہل تھا۔" حضرت شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے کہ غزالی اور بیضاوی نے تنبیہ کی ہے کہ امانت سے مراد مکلف ہونے کی ذمہ داری ہے۔(۲) پھر آگے لکھتے ہیں کہ انسان کو مکلف اس لئے بنایا گیا ہے کہ اس میں مکلف بننے کی صلاحیت بھی ودیعت کی گئی تھی اور انہی خاصیتوں اور صلاحیتوں کی وجہ سے وہ تمام حیوانات سے ممتاز ہے۔(۳) مولانا مفتی محمد شفیع نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ امانت سے مراد احکام شریعت کا مکلف و مامور ہونا ہے جس میں پورا اترنے پر جنت کی دائمی نعمتیں اور خلاف ورزی و کوتاہی پر جہنم کا عذاب موعود ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ امانت سے مراد احکام الٰہیہ کا بار اٹھانے کی صلاحیت و استعداد ہے جو عقل و شعور کے خاص درجہ پر موقوف ہے اور ترقی اور استحقاق خلافت الٰہیہ اس خاص استعداد پر موقوف ہے۔(۴) مولانا مودودی نے لکھا ہے کہ اس آیت میں بار امانت سے مراد اختیار اور ذمہ داری و جوابدہی ہے اور یہ کہ جس چیز کو سورۃ بقرہ میں خلافت کہا گیا ہے وہی چیز یہاں امانت کے لفظ سے تعبیر کی گئی ہے۔(۵)

انسان آزمائش کے لئے پیدا کیا گیا ہے

انسان کو اللہ تعالٰی نے اس لئے پیدا کیا ہے کہ اس کا امتحان لیا جائے اسی لئے دوسری مخلوقات کے برعکس اسے علم و عقل کی دولت سے نوازا گیا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے۔ انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعا" بصیرا (۶)ہم نے انسان کو ایک مخلوط

[illegible] و بصیر کے الفاظ حیوان کے لئے بھی استعمال نہیں ہوئے حالانکہ وہ بھی سننے اور دیکھنے والا ہوتا ہے۔ پس سننے دیکھنے سے مراد یہاں سماعت اور بینائی کی وہ قوتیں نہیں ہیں جو حیوانات کو بھی دی گئی ہیں بلکہ اس سے مراد وہ ذرائع ہیں جن سے انسان علم حاصل کرتا اور پھر اس سے نتائج اخذ کرتا ہے علاوہ بریں سماعت اور بصارت انسان کے ذرائع علم میں چونکہ سب سے زیادہ اہم ہیں اس لئے اختصار کے ساتھ صرف انہی کا ذکر کیا گیا ہے ورنہ اصل مراد انسان کو وہ تمام حواس عطا کرنا ہے جن کے ذریعے سے وہ معلومات حاصل کرتا ہے۔ لہذا یہ کہنے کے بعد کہ انسان کو پیدا کر کے ہم اس کا امتحان لینا چاہتے تھے یہ ارشاد فرمانا کہ اسی غرض کے لئے ہم نے اسے سمیع و بصیر بنایا دراصل یہی معنی رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے علم اور عقل کی طاقتیں دیں تاکہ وہ امتحان دینے کے قابل ہو سکے۔(۷)

اگلی آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے انا ھدینہ السبیل اما شاکرا واما کفورا ط (۸) ہم نے اسے راستہ دکھایا خواہ وہ شکر کرنے والا بنے یا کفر کرنے والا۔ مولانا مودودی نے اس ضمن میں لکھا ہے۔ ''یعنی ہم نے اسے محض علم و عقل کی قوتیں دے کر ہی نہیں چھوڑ دیا بلکہ ساتھ ساتھ اس کی رہنمائی بھی کی تاکہ اسے معلوم ہو جائے کہ شکر کا راستہ کونسا ہے اور کفر کا راستہ کونسا اور اس کے بعد جو راستہ بھی وہ اختیار کرے اس کا ذمہ دار وہ خود ہو۔ سورۃ بلد میں یہی مضمون ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے وھدینہ النجدین اور ہم نے اسے دونوں راستے یعنی خیر و شر کے راستے نمایاں کر کے بتا دیئے۔ اور سورۃ شمس میں یہی بات اس طرح بیان کی گئی ہے۔ و نفس وما سواھا فالھمھا فجورھا و تقواھا۔ اور قسم ہے انسان کے نفس کی اور اس ذات کی جس نے اسے استوار کیا پھر اس کا فجور اور اس کا تقویٰ دونوں اس پر الہام کر دیئے۔ ان تمام تصریحات کو نگاہ میں رکھ کر دیکھا جائے اور ساتھ ساتھ قرآن مجید کے ان تفصیلی بیانات کو بھی نگاہ میں رکھا جائے جن میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی ہدایت کے لئے دنیا میں کیا کیا انتظامات کئے ہیں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس آیت میں ''راستہ دکھانے'' سے مراد رہنمائی کی کوئی ایک ہی صورت نہیں ہے بلکہ بہت سی صورتیں ہیں جنکی کوئی حد و نہایت نہیں ہے۔''(۹) اس ضمن میں مولانا مودودی آگے لکھتے ہیں کہ انسان کی عقل اور اس کی فطرت قطعی طور پر حکم لگاتی ہے کہ جرم کی سزا اور عمدہ خدمات کا صلہ ملنا ضروری ہے۔ اب اگر یہ مسلّم ہے کہ اس دنیا میں بے شمار جرائم ایسے ہیں جن کی پوری سزا تو درکنار سرے سے کوئی سزا ہی نہیں دی جا سکتی اور بے شمار خدمات بھی ایسی ہیں جن کا پورا صلہ تو کیا' کوئی صلہ بھی خدمت کرنے والے کو نہیں مل سکتا تو آخرت کو ماننے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔(۱۰)

مواخذہ افعال اختیاریہ پر ہے:

ہو۔ ارشاد خداوندی ہے۔ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا ط "اللہ کسی نفس کو اس کی استطاعت سے زائد کام کا حکم نہیں دیتے۔" مفتی محمد شفیع نے اس آیت کی توضیح میں لکھا ہے کہ "حساب و مواخذہ صرف ان افعال پر ہو گا جو اختیار و ارادہ سے کئے جائیں جیسے ارادہ سے بولنا، ارادہ سے کسی کو مارنا، غیر ارادی اعمال جیسے رعشہ سے بلا اختیار ہاتھ کی حرکت سے اگر کسی کو تکلیف پہنچ گئی تو اس کا مواخذہ نہیں ہو گا کیونکہ حساب و کتاب اور جزاء و سزا افعال اختیاریہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ افعال غیر اختیاریہ کا نہ انسان مکلف ہے اور نہ ان پر اس کو ثواب یا عذاب ہوتا ہے۔"(۱۱) حکمت و دانائی کا تقاضا بھی یہ ہے کہ جسے اختیارات دیئے جائیں اسی سے حساب لیا جائے کہ اس نے اپنے اختیارات کو کیسے استعمال کیا اور آزمائش صرف اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اچھے عمل کرنے اور برے عمل نہ کرنے کی طاقت یا اختیار بھی موجود ہو۔ اگر برائی پر قدرت حاصل نہ ہو تو پھر آزمائش کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ (۱۲)

اسی لئے غیر ارادی طور پر جو خیالات اور وسوسے دل میں آ جائیں اور پھر ان پر عمل نہ ہو وہ سب اللہ تعالیٰ کے نزدیک معاف ہیں کیونکہ دل کے خیالات، وسوسے اور ارادے جیسا کہ ابن قیم نے لکھا ہے انسان کے اختیار سے باہر ہیں اور اگر ان پر احکام مرتب ہوتے تو امت سخت تکلیف میں پڑ جاتی جو رحمت خداوندی اور اس کی حکمت کے خلاف ہے۔(۱۳) ارشاد خداوندی و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ "تم ظاہر کرو گے اپنے دل کی بات یا چھپاؤ گے اللہ اس کا تم سے حساب لے گا" کی تفسیر میں مولانا مفتی محمد شفیع نے لکھا ہے حدیث نبوی ﷺ ان اللہ تجاوز عن امتی عما حدثت انفسھا مالم یتکلموا او یعملوا "اللہ نے میری امت کو معاف کر دیا وہ جو ان کے دل میں خیال آیا جب تک اس کو زبان سے نہ کہا ہو یا عمل نہ کیا ہو" میں دل کی جن چھپی ہوئی چیزوں کی معافی مذکور ہے علماء کے نزدیک ان سے مراد وہ وساوس اور غیر ارادی اختیاری خیالات ہیں جو انسان کے دل میں بغیر قصد اور ارادہ کے آ جاتے ہیں بلکہ ان کے خلاف کا ارادہ کرنے پر بھی وہ آتے رہتے ہیں۔ لیکن انسان اپنے قصد و اختیار سے جو ارادے اور نیتیں اپنے دل میں جماتا رہتا ہے اور پھر اتفاق سے کچھ موانع پیش آ جانے کی بناء پر ان پر عمل نہیں کر سکتا قیامت کے دن ان کا محاسبہ ہو گا۔(۱۴)

قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے اس آیت کے ضمن میں لکھا ہے۔ "میں کہتا ہوں کہ عزم پر بھی اگر مواخذہ ثابت ہو جائے تو اس کی وجہ یہ ہو گی کہ عزم اگرچہ عملی گناہ نہیں مگر قلبی گناہوں میں داخل ہے اور ہر گناہ کا مواخذہ ضروری ہے لیکن صحیح حدیث میں آیا ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا اگر

گا۔(۱۵)

چونکہ تکلیف کا دارومدار انسان کی اہلیت اور صلاحیت پر ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر انسان کی اہلیت اور اس کے مختلف ادوار کا بھی مختصراً ذکر کیا جائے نیز ان امور کا بیان کیا جائے جو اس اہلیت پر وارد ہوتے ہیں۔ اور چونکہ اکراہ بھی عوارض اہلیت میں سے ہے اس لئے مختصراً یہ بھی ذکر کیا جائے کہ اکراہ کا انسان کی اہلیت پر کیا اثر پڑتا ہے۔

اہلیت اور اس کی اقسام:

اہلیت کی تعریف

اہلیت لغت میں صلاحیت کو کہتے ہیں یقال فلاں اہل لکذا اذاکان صالحاً للقیام بہ (۱۶) کہا جاتا ہے کہ فلاں ایسا کرنے کا اہل ہے اگر وہ اس کام کو بجا لانے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ علمائے اصول نے اہلیت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔ صلاحیة الانسان لوجوب الحقوق لمشروعه له او علیه (۱۷) کسی انسان کا اس قابل ہونا کہ اس پر کسی کے حقوق واجب ہو جائیں یا خود اس کے حقوق دوسروں پر واجب ہو جائیں اس شخص کی اہلیت کہلاتی ہے۔ ھی صلاحیة الشخص للالزام والا لتزام (۱۸) کسی شخص کی صلاحیت کہ وہ کسی پر کوئی امر لازم کر دے (الزام) یا اس پر کوئی امر لازم ہو جائے (التزام) اہلیت کہلاتی ہے۔

اہلیت کی یہی تعریف الفاظ کے معمولی اختلاف کے ساتھ اکثر علمائے اصول نے کی ہے جو کہ جامع تعریف نہیں کہلائی جا سکتی کیونکہ یہ اہلیت کی صرف ایک قسم یعنی اہلیت وجوب کا احاطہ کرتی ہے البتہ اہلیت کی سب سے جامع تعریف شاکر رشید نے ان الفاظ میں کی ہے۔ صفة یقدرھا الشارع فی الشخص یجعله صالحاً لان تثبت له الحقوق و تثبت علیه الواجبات و تصح منه التصرفات(۱۹) "کسی شخص میں شارع کی مقرر کردہ وہ صفت جس سے اس کے حقوق ثابت ہو جاتے ہیں۔ اس پر ذمہ داری لازم آتی ہے اور اس کے تصرفات درست قرار پاتے ہیں۔" یہ تعریف اہلیت کی دونوں قسموں کا احاطہ کرتی ہے۔

اہلیت کی قسمیں:

علمائے اصول نے انسان کی اہلیت کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) اہلیت وجوب (۲) اہلیت

جاتے ہیں۔ لیکن اس صورت میں اس سے حقوق کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا جاتا اور نہ اس کے اقوال اور افعال شرعاً قابل اعتبار قرار پاتے ہیں۔ حقوق کی ادائیگی کا مطالبہ اور اقوال و افعال کا شرعاً اعتبار اہلیت اداء حاصل ہونے پر کیا جاتا ہے۔ اس بات کو واضح کرنے کے لئے اہلیت کی ان قسموں کا کچھ تفصیل سے ذکر کیا جاتا ہے۔

(ا) اہلیت وجوب :

علمائے اصول نے اہلیت وجوب کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے بانها صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه (٢٠) او هى صلاحية الشخص لان تثبت له او عليه الحقوق المشروعة و بعبارة اخرىٰ صلاحية للالزام والالتزام (٢١) کسی شخص کا اس قابل ہونا کہ اس پر کسی کے حقوق واجب یا ثابت ہو جائیں اور خود اس کے حقوق دوسروں پر واجب یا ثابت ہو جائیں یا بالفاظ دیگر کسی فرد کی صلاحیت کہ وہ کسی پر کوئی امر لازم کر دے یا اس پر کوئی امر لازم ہو جائے اہلیت وجوب کہلاتی ہے۔

اہلیت وجوب کا مناط و محل :

یہ اہلیت ہر ذی روح انسان کے لئے ثابت ہے۔ انسان کے وجود میں آتے ہی یہ اہلیت متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ اس کی بنیاد عقل نہیں بلکہ صرف انسان ہونا ہے اس لئے یہ اہلیت ہر انسان کے لئے خواہ بالغ ہو یا نابالغ رشید ہو یا غیر رشید مرد ہو یا عورت پیدائش سے لے کر وفات تک ثابت ہے حتیٰ کہ ماں کے پیٹ میں جنین کے لئے بھی یہ اہلیت ثابت ہے۔(٢٢) بلکہ احناف وفات کے بعد بھی اہلیت وجوب کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک اگر وفات پانے والا شخص مقروض ہو یا وصیت کی ہو تو اس کی یہ اہلیت اس وقت تک قائم رہتی ہے جب تک اس کا قرض ادا نہ کیا جائے یا وصیت نافذ نہ کی جائے کیونکہ آیت کریمہ من بعد وصية يوصى بها او دين(٢٣) کی رو سے وفات پانے والے شخص کا مال قرض اور وصیت کی ادائیگی سے پہلے کسی اور طرف منتقل نہیں ہو سکتا۔(٢٤) جبکہ شوافع کے نزدیک کسی کے وفات ہوتے ہی ترکہ اس کے ورثہ کو منتقل ہو جاتا ہے اور اس کے ذمے موجود قرض وغیرہ ورثہ کے ذمے واجب الادا ہو جاتا ہے۔ لیکن نتیجے کے اعتبار سے دونوں آراء میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ دائن کا حق باقی سب پر مقدم

اہلیت وجوب کی اقسام :

علمائے اصول نے اہلیت وجوب کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) اہلیت وجوب ناقصہ (۲) اہلیت وجوب کاملہ

(۱) اہلیت وجوب ناقصہ :

اس سے مراد کسی شخص کی وہ صلاحیت ہے جس کی وجہ سے اس کے لئے کچھ حقوق تو ثابت ہوتے ہیں مگر اس پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی اور یہ ناقص ترین اہلیت وجوب جنین (رحم مادر میں موجود بچہ) میں پائی جاتی ہے۔ یہ نقص دو سبب سے ہے۔

(۱) پہلا سبب یہ ہے کہ جنین میں احتمال وجود بھی ہے اور احتمال عدم بھی یعنی یہ احتمال بھی ہے کہ وہ مردہ پیدا ہو اور اس صورت میں اس کے لئے کوئی حق ثابت نہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ زندہ پیدا ہو اور اس صورت میں اس کے لئے بحیثیت انسان حقوق ثابت ہیں۔ اس لئے اس میں یہ صلاحیت تو نہیں کہ اس کے لئے حقوق ثابت ہوں یا کسی اور کے حقوق اس پر ثابت ہوں لیکن چونکہ وہ فعلاً" اور حکماً" رحم مادر میں موجود ہے اس لئے اس کے لئے بعض حقوق ثابت ہیں اگرچہ وہ اس وقت ایک زندہ انسان کی طرح دنیا میں موجود نہیں ہے۔

(۲) دوسرا سبب یہ ہے کہ جنین رحم مادر میں ماں کا ایک جزو ہے اور بعض احکام میں ماں کے تابع ہے لیکن وہ ایک مستقل وجود بھی رکھتا ہے اور ماں سے علیحدہ ہو کر انفرادی حیثیت میں ایک کامل انسان کی طرح زندگی شروع کرنے کی تیاری میں ہے اس لئے شارع نے اسے صرف وہ حقوق دئے ہیں جو اس کی طرف سے قبولیت کے محتاج نہیں جیسے میراث کا حق' وصیت کا حق' پیداوار وقف کا حق اور نسب کا حق۔ لیکن جنین کے لئے وہ حقوق ثابت نہیں جو قبولیت کے محتاج ہیں جیسے ہبہ کیونکہ اس کے لئے کسی کی ولایت ثابت نہیں جو اس کی طرف سے ہبہ قبول کر سکے اسی طرح جنین کسی بھی قسم کے التزام اور ذمہ داری سے بھی مبرا ہے کیونکہ ذمہ داری یا تو اپنے قول سے لازم آتی ہے یا نائب کے قول سے جو جنین سے متصور نہیں ہیں۔(۳۶)

اگرچہ جنین کے لئے کسی کی ولایت ثابت نہیں لیکن اگر وہ مال کا مالک ہے تو اس کی

جائے بصورت دیگر اس کی ملکیت مورث کے دیگر ورثہ کو منتقل ہو جائے گی۔(۲۷)

(ii) کامل اہلیت وجوب :

اس سے مراد کسی شخص کا اس قابل ہونا ہے کہ اس پر کسی کے حقوق واجب ہو جائیں یا خود اس کے حقوق دوسروں پر واجب ہو جائیں۔ یہ اہلیت ہر زندہ پیدا ہونے والے انسان کے لئے پیدائش سے لے کر وفات تک ثابت ہے۔(۲۸)

جہاں تک ولادت کے بعد بچے کے حقوق کا تعلق ہے وہ اس تصرف کے نتیجے میں ثابت ہوتے ہیں جو اس کے ولی یا وصی کے لئے نیابتاً" ممکن ہے۔ جیسے اس کے لئے خریدی گئی یا ہبہ کی صورت میں قبول کی گئی چیز کی ملکیت (۲۹) اور جہاں تک اس کے ذمے واجب الاداء حقوق کا تعلق ہے چونکہ انسان پر کسی حق کا واجب ہونا بذات خود مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود اس کا حکم یعنی ادائیگی ہے۔ اس لئے ولادت کے بعد بچے پر ہر وہ حق واجب ہو گا جس کی ادائیگی اس کے لئے ولی یا وصی کے ذریعے نیابتاً" ممکن ہے۔ اور جن کی ادائیگی اس سے نیابتاً" ممکن نہیں وہ اس پر واجب نہیں ہو گا۔ حقوق اللہ اور حقوق العباد میں سے جن کی ادائیگی بچے سے ممکن ہے اور جن کی ادائیگی بچے سے ممکن نہیں ان کی تفصیل مختصراً" یہ ہے۔

حقوق العباد :

جہاں تک مالی حقوق کا تعلق ہے ہر زندہ انسان کو پیدا ہوتے ہی مالی امور میں اہلیت وجوب کاملہ حاصل ہو جاتی ہے اور ایک بالغ انسان کی طرح بچے پر بھی خواہ وہ ممیز ہو یا غیر ممیز مالی حقوق واجب ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کی ادائیگی ولی کے ذریعے نیابتاً" ممکن ہے۔ جیسے تلف کردہ چیزوں کا ضمان' مزدور کی اجرت' بیوی اور دوسرے رشتہ داروں کا نفقہ وغیرہ ولی اس کے مال میں سے دے گا۔(۳۰) کیونکہ اپنے حدود کے دائرے میں بچے کے مال میں ولی کے تصرفات نافذ اور جاری متصور ہوتے ہیں اور ان تصرفات کے نتیجے میں جو التزامات وجود میں آتے ہیں بچے بالغ ہونے کے بعد ان سے اعراض نہیں کر سکتے بلکہ وہ ان کو بروئے کار لانے کے پابند ہوتے ہیں۔(۳۱) لیکن بچے پر قصاص واجب نہیں جو حقوق العباد میں سے ہے کیونکہ بچے کا فعل جنایت اور موجب عقوبت نہیں ہے اور اس حق کی ادائیگی ولی کے ذریعے نیابتاً" بھی ناممکن ہے کیونکہ بچے کی جگہ اس کے ولی کو سزا دینا جائز نہیں ہے۔ البتہ دیت اس

حقوق اللہ

ایمان اور عبادات میں سے کوئی چیز بچے پر واجب نہیں خواہ وہ بدنی عبادت ہو جیسے نماز یا مالی عبادت ہو جیسے زکوۃ (احناف کے نزدیک زکوۃ مالی عبادت ہے لہٰذا بچے اور مجنوں وغیرہ پر واجب نہیں لیکن جمہور کے نزدیک زکوۃ میں مئونت (کسی کا خرچہ برداشت کرنے) کا پہلو غالب ہے لہٰذا فقراء اور محتاجین کی مصلحت کے لئے بچوں کے مال میں بھی زکوۃ واجب ہے اور یہی رائے بہتر اور عمل کے لئے موزوں ہے خصوصاً موجودہ حالات میں۔ دیکھئے "الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۴، ص ۱۳۰") یا بدنی اور مالی دونوں ہوں جیسے حج۔ ان حقوق کو خود اپنے اختیار سے ادا کرنا واجب ہے نہ کہ جبری نیابت سے کیونکہ ان سے مقصود انسان کی آزمائش اور جزاء ہے اور بچہ ان چیزوں کا اہل نہیں۔(۳۳) اسی طرح حدود کی سزائیں بھی بچے پر واجب نہیں کیونکہ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے بچے کا فعل موجب عقوبت نہیں اور نہ ان سزاؤں کا نفاذ نیابتاً ممکن ہے۔(۳۴)

(۲) اہلیت اداء

انسان کی وہ صلاحیت کہ اس سے صادر ہونے والے تصرفات از روئے شریعت معتبر قرار پائیں اہلیت ادا کہلاتی ہے۔(۳۵) بالفاظ دیگر کسی انسان کا اس قابل ہونا کہ اس کے تصرفات کے نتیجے میں اس پر دوسروں کے حقوق عائد ہوں یا اس کے حقوق دوسروں پر قائم ہوں اہلیت اداء کہلاتی ہے۔(۳۶)

پس عبادات اور ہر طرح کے معاملات کے صحیح ہونے کا دارو مدار اسی اہلیت پر ہے۔ کوئی شخص اہلیت اداء کا حامل ہو گا تو اس کے عبادات شرعاً معتبر اور وجوبیت کو ساقط کرنے والے ہوں گے، اس کا کسی کے نفس، مال اور عزت پر حملہ کرنا قابل مواخذہ و سزا ہو گا اور لوگوں کے ساتھ اس کے معاملات اور عقود صحیح ہونگے۔(۳۷)

اہلیت اداء کا مناط و محل

اہلیت اداء کا دارومدار عقل و تمیز پر ہے نہ کہ صرف زندہ انسان ہونے پر۔ اس شخص کی عبارت پر احکام اور شرعی تصرفات مرتب ہو سکتے ہیں جو اس عبارت کو سمجھتا بھی ہو اور اس پر مرتب ہونے والے نتائج سے بھی باخبر ہو مثلاً اس کو یہ پتہ ہو کہ عقد بیع سے مبیع بائع کی ملکیت

[illegible] ہوتا ہے۔(۳۸)

اہلیت اداء کی قسمیں

اہلیت اداء کا دارومدار عقل پر ہے لیکن عقل بھی کسی میں کامل ہوتی ہے اور کسی میں ناقص۔ اگر عقل کامل ہو تو کامل اہلیت اداء وجود میں آتی ہے اور یہ رشد کی حالت میں بالغ ہونے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر عقل ناقص ہو تو ناقص اہلیت اداء وجود میں آتی ہے اور یہ صبی ممیز کو حاصل ہوتی ہے۔ عقل کے اس کمال اور نقص کی مناسبت سے علماء نے اہلیت اداء کو بھی دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ یعنی (ا) اہلیت اداء ناقصہ (ب) اہلیت اداء کاملہ۔

(ا) اہلیت اداء ناقصہ

اہلیت اداء ناقصہ سے مراد کسی شخص کی وہ صلاحیت ہے جس کی رو سے وہ صرف بعض تصرفات کے لئے تو اہل ہے لیکن بعض دوسری تصرفات کی اہلیت نہیں رکھتا اور اگر وہ اس سے سرزد ہوں تو ان کا نفاذ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے۔ یہ ناقص اہلیت اداء انسان کے لئے سن تمیز یعنی سات سال کی عمر سے بلوغت تک ثابت ہے۔ بلوغت سے پہلے انسان کی عقل کامل نہیں سمجھی جاتی کیونکہ علماء نے رشد کے ساتھ بالغ ہونے ہی کو عقل کی نشانی قرار دیا ہے۔ اسی طرح فقہاء نے اہلیت میں نقصان کے اعتبار سے معتوہ کو بھی صبی ممیز کے ساتھ شامل کیا ہے۔(۳۹)

فقہاء نے صبی ممیز کے تصرفات کے حوالے سے عبادات اور معاملات میں فرق کیا ہے۔ جہاں تک عبادات کا تعلق ہے صبی ممیز کا ایمان لانا اور سارے بدنی عبادات کا ادا کرنا صحیح ہے اگرچہ یہ اس کے ذمے واجب نہیں ہیں کیونکہ ان میں اس کا نفع ہے(۴۰) اور جہاں تک اس کے مالی تصرفات کا تعلق ہے اس میں تفصیل ہے۔

شافعیہ کی رائے

شافعیہ کے نزدیک عقد بیع و شراء کے لئے عاقد کا صاحب رشد ہونا شرط ہے یعنی یہ کہ وہ بالغ ہو اور دین اور مال کے حوالے سے صاحب صلاحیت ہو اور بچے میں خواہ وہ ممیز ہو یا غیر ممیز یہ اہلیت نہیں پائی جاتی اس لئے اس کا عقد بیع و شراء منعقد نہیں ہو گا جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے "ولا تؤتوا السفہاء اموالکم التی جعل اللہ لکم قیاما"(۴۱) "اور بے عقلوں کو انکا مال

احناف کی رائے

احناف کے نزدیک صبی ممیز کے تصرفات تین طرح کے ہیں۔ جن میں محض نفع ہے۔ جن میں محض ضرر و نقصان ہے۔ جن میں ضرر اور نفع دونوں کا احتمال ہے۔

○ وہ تصرفات جن میں بچے کے لئے محض نفع ہے جیسے ہبہ' صدقہ اور وصیت کو قبول کرنا بچے سے صحیح ہے اور ان میں ولی یا وصی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ ان کو صحیح قرار دینے میں ان کی مصلحت ظاہر ہے جو شرعاً" مطلوب ہے۔ اس لئے بچے کے ایسے تصرفات کو صحیح قرار دینا ممکن ہے اگرچہ اس کی اہلیت ناقص ہے۔

○ وہ تصرفات جن میں بچے کے لئے محض نقصان ہے اور یہ وہ تصرفات ہیں جن کے نتیجے میں کوئی چیز بغیر عوض کے اس کی ملکیت سے نکلتی ہے جیسے ہبہ' وقف وغیرہ۔ اس طرح کے تصرفات کا صدور بچے سے صحیح نہیں اگرچہ ولی یا وصی اس کی اجازت بھی دیدے کیونکہ وہ خود بھی ایسے تصرفات انجام دینے کے اہل نہیں ہیں جن میں بچے کا نقصان ہو۔

○ وہ تصرفات جن میں نفع اور ضرر دونوں کا احتمال ہے جیسے بیع اور اجارہ وغیرہ اگر صبی ممیز ان میں سے کسی تصرف کا اقدام کرے تو صحیح ہو گا کیونکہ وہ اہلیت اداء کا مالک ہے لیکن چونکہ اس کی اہلیت اداء میں نقص ہے اس لئے اس کا یہ تصرف ولی کی اجازت پر موقوف ہو گا۔(۴۴)

(ii) اہلیت اداء کاملہ

کسی شخص کا اس قابل ہونا کہ اس کے تصرفات شرعاً" معتبر ہوں جس کے لئے اسے کسی اور کی اجازت کی ضرورت نہ ہو اہلیت اداء کہلاتی ہے اور یہ کامل اہلیت اداء عقل کی حالت میں بالغ ہونے والے انسان کے لئے ثابت ہے۔ ایسا شخص شریعت کے سارے احکام کا مخاطب بننے کا اہل ہو جاتا ہے اور اس کے سارے تصرفات اور عقود کسی اور کی اجازت پر توقف کئے بغیر درست قرار پاتے ہیں۔(۴۵)

کامل اہلیت اداء کے لئے عقل اور بلوغ اس لئے شرط ہے کہ اس اہلیت کا مدار ان احکام کو سمجھنے کی صلاحیت پر ہے جن کا انسان مخاطب ہے کیونکہ اصل مقصد ان احکام پر عمل کرنا ہے جو سمجھنے

کی قدرت کے بغیر نا ممکن ہے اور سمجھ کی یہ قدرت عقل سے حاصل ہوتی ہے جو فہم و ادراک کا وسیلہ ہے لیکن عقل بذات خود ایک خفی چیز ہے اور اس کے مختلف درجات ہیں۔ عقل کے بعض ان درجات میں انسان دلائل تکلیف کو سمجھنے سے قاصر اور اس کے مطابق عمل کرنے سے عاجز ہوتا ہے اس لئے شارع نے ایک ظاہر اور منضبط چیز یعنی بلوغت کو عقل کی نشانی قرار دی ہے جو معروف طبعی علامات ظاہر ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔(۴۶)

بلوغ کا اعتبار کرنے سے متعلق حضور نبی کریم ﷺ کا درج ذیل ارشاد پاک ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ رفع القلم عن ثلاثة عن الصغير حتى يبلغ و عن النائم حتى يستيقظ و عن المجنون حتى يفيق(۴۷) میری امت میں تین قسم کے لوگوں سے حساب نہیں لیا جائے گا بچے سے جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے' سونے والے سے جب تک وہ جاگ نہ جائے اور مجنون سے جب تک اس کا جنون دور نہ ہو جائے۔

اس حدیث میں قلم سے مراد ظاہر ہے کہ حساب کتاب ہے اور حساب کتاب کے اٹھائے جانے کا مطلب بھی ظاہر ہے کہ ذمہ داری اور اس کی ادائیگی کے لزوم کا خاتمہ ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ذمہ داری صرف بلوغ سے ثابت ہوتی ہے۔(۴۸)

بلوغ کی پہچان

چونکہ بلوغ انسان کی جسمانی اور عقلی قوتوں کی تکمیل اور اس امر کی علامت ہے کہ وہ تکالیف شرعیہ کی وجوبیت اور ادائیگی کے لئے تیار ہو چکا ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ وہ علامتیں بھی مختصراً" بیان کر دی جائیں جو انسان میں بلوغ کی نشاندہی کرتی ہیں۔

فقہاء کے نزدیک بلوغ کی بہت سی علامتیں ہیں جن میں سے کچھ ایسی ہیں جن کے بارے میں سب کا اتفاق ہے مثلاً" مرد کی صورت میں جسم سے منی کا خارج ہونا اور عورت کی صورت میں حیض آنا اور حمل ہو جانا اور کچھ ایسی ہیں جن کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے مثلاً" (انسانی جسم کے خاص مقامات پر) بالوں کا اگ آنا اور عمر(۴۹) اس بات پر فقہاء کا جو اتفاق ہے کہ منی کا خارج ہونا بلوغ کی نشانی ہے اس کی دلیل مندرجہ ذیل ارشاد خداوندی ہے واذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستاذنوا (۵۰) "اور جب تمہارے لڑکے بالغ ہو جائیں تو وہ اجازت لے کر داخل ہوں۔" اسی طرح حضور نبی کریم ﷺ کی درج ذیل حدیث پاک ہے رفع القلم عن ثلاث عن الصبی حتى يحتلم (۵۱) میری امت میں تین قسم کے لوگوں سے ذمہ داری اٹھا لی گئی ہے' بچے سے یہاں تک کہ اسے احتلام ہونے لگے۔ اس حدیث

داری) کا خاتمہ ہے اور اسے احتلام کے ساتھ مربوط قرار دینا اس امر کی دلیل ہے کہ احتلام ہونے کو تکلیف اور جوابدہی کی علامت تسلیم کیا جاتا ہے۔

اسی طرح فقہاء کا اس امر پر جو اتفاق ہے کہ عورتوں کو حیض کا آنا اور حمل کا ہونا اس کے بالغ ہونے کی علامت ہے تو اس کی دلیل حضورﷺ کا یہ فرمان ہے لا یقبل الله صلاة حائض الا بخمار(۵۲) اگر کوئی عورت جسے حیض آتا ہو ایسی حالت میں نماز پڑھے کہ اس کے سر پر اوڑھنی (خمار) نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کو اس کی نماز قبول نہیں۔

چنانچہ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ حیض کی عمر کو پہنچنے والی عورت کی نماز صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس نے اوڑھنی اوڑھ رکھی ہو اور چونکہ نماز کا قبول کیا جانا یا نہ کیا جانا بالغ اور مکلف انسان سے متعلق ہے لہذا عورتوں کے معاملے میں بلوغ کے لئے حیض کا اعتبار کیا جانا صحیح ہے اس لئے کہ حدیث مبارکہ میں حیض کو ایسی عورتوں کے لئے جو بلوغت کو پہنچ چکی ہوں اوڑھنی کے بغیر نماز قبول نہ کئے جانے کا سبب بتایا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت یعنی حیض آنے پر وہ بالغ ہو جاتی ہے اس لئے کہ وہ ایسے امور کی مکلف ہو جاتی ہے جس کے ذریعے اس کی نماز صحیح ہو جائے۔(۵۳)

رہا حمل کا معاملہ تو قدرت کا قانون یہ ہے کہ بچہ مرد اور عورت کے پانی سے پیدا ہوتا ہے جو انزال کے بغیر ممکن نہیں جو بلوغت کی دلیل ہے۔(۵۴)

جہاں تک بعض خاص مقامات پر بالوں کے اگ آنے کو بلوغت کی علامت قرار دینے کی بات ہے۔ اس بارے میں فقہاء کے دو قول ہیں۔ حنابلہ اور مالکی مذہب کی رائے یہ ہے کہ مرد یا عورت کے زیر ناف حصے پر سخت بالوں کا اگ آنا صحیح بلوغ کی نشانی ہے۔(۵۵) اس رائے کے حامل فقہاء نے حضورﷺ کے بزرگ صحابی حضرت سعد بن معاذرضی اللہ عنہ کے اس فیصلے سے استدلال کیا ہے جو انہوں نے یہود کے قبیلے بنو قریظہ کے بارے میں دیا تھا۔ جیسا کہ حضرت ابو سعید خدریرضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت سعدرضی اللہ عنہ نے فیصلہ دیتے ہوئے فرمایا! تقتل مقاتلتهم و تسبى ذراريهم "ان کے جنگ کے قابل افراد قتل کر دیئے جائیں اور بچوں کو غلام بنا لیا جائے" چنانچہ بنو قریظہ کے جنگجو مردوں کو قتل کر دیا گیا اور جنگجو ہونے کا فیصلہ زیر ناف بالوں کو دیکھ کر کیا گیا اور جن لڑکوں کے ابھی بال نہیں اگے تھے انھیں کم عمری کے باعث بچوں میں شامل کیا گیا۔(۵۶)

ہے کہ یہ حدیث صحیح کی شرائط پر پورا اترتی ہے۔ ان کا اپنا رجحان بھی یہی ہے۔(۵۷) اسی طرح حضورﷺ نے فرمایا! اقتلوا شیوخ المشرکین واستحیوا شرخهم - والشرخ الغلمان الذین لم ینبتوا(۵۸) مشرکین کے بڑوں کو قتل کر دو اور ان کے لڑکوں کو چھوڑ دو جن کے ابھی بال نہیں اگے۔

احناف اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ بالوں کے اگنے کو صحیح بلوغ کی علامت نہیں سمجھتے البتہ شافعیہ کفار کے زیر ناف بالوں کو بلوغ کی دلیل سمجھتے ہیں۔(۵۹)

حنابلہ اور مالکیہ نے جو رائے دی ہے وہ دلائل کی بنیاد پر زیادہ قرین ثواب معلوم ہوتی ہے۔ بالوں کے اگنے میں مسلمانوں اور کفار میں کوئی فرق نہیں کہ اسے کفار کے حق میں بلوغ کی علامت سمجھا جائے اور مسلمانوں کے حق میں نہ سمجھا جائے جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے۔

بلوغت کے لئے عمر کی حد

اگر کسی بچے میں علامات بلوغ نمودار ہی نہ ہوں تو پھر عمر کے لحاظ سے اس کو بالغ قرار دینے کا فیصلہ کیا جائے گا۔ فقہاء کے درمیان اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ بلوغت کے لئے عمر کی کم سے کم حد کیا ہو۔ اور یہ کہ اسے علامت بلوغ تسلیم کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ عمر لڑکے کے لئے اٹھارہ برس اور لڑکی کے لئے سترہ برس ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک جب شریعت نے حکم اور خطاب کو احتلام کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے تو جب تک اس کا معدوم ہونا یقینی نہ ہو اور اس کے وجود کے بارے میں مایوسی نہ ہو جائے اس سے وہ حکم رفع نہیں ہو گا اور مایوسی اس مدت (یعنی لڑکے کے لئے اٹھارہ سال اور لڑکی کے لئے سترہ سال) کے پورا ہونے پر واقع ہو گی کیونکہ اس عمر تک احتلام کا ہونا سب میں متصور ہے۔ البتہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک لڑکی اور لڑکے دونوں کے لئے عمر کی یہ حد پندرہ برس ہے اور اس پر فتویٰ ہے۔(۶۰) یہی رائے شافعیہ اور حنابلہ کی بھی ہے۔(۶۱) امام کاسانی نے اس قول کی توجیہہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ موثر تو درحقیقت عقل ہے کیونکہ احکام کا دارو مدار اسی پر ہے اور شریعت میں احتلام کو حد اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ یہ عقل کے کامل ہونے کی دلیل ہے اور احتلام عام طور پر پندرہ برس کی عمر سے متاخر نہیں ہوتا اور اگر اس عمر کو پہنچنے پر بھی احتلام نہ ہو تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ اس کی خلقت میں کوئی نقص ہے جو عقل میں نقص کا موجب نہیں ہے لہذا عقل بغیر کسی نقص کے قائم ہے اس لئے احکام کے لاگو ہونے کے ضمن میں اس کا اعتبار

ان فقہاء نے عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے۔
عرضنی رسول الله ﷺ یوم احد فی قتال وانا ابن لربع عشر سنة فلم یجزنی و عرضنی یوم الخندق وانا ابن خمس عشر سنة فاجازنی (۶۳)
میں جنگ احد کے دن حضور ﷺ کی خدمت میں پیش ہوا جب کہ میری عمر چودہ سال تھی تو آپ ﷺ نے مجھے اسلامی لشکر میں شامل نہیں فرمایا۔ پھر میں جنگ خندق کے دن آپ ﷺ کے حضور میں پیش ہوا جبکہ میری عمر پندرہ سال ہو چکی تھی تو حضور ﷺ نے مجھے جنگ میں شامل ہونے کی اجازت دے دی۔ یہ حدیث امام بیہقی نے بھی اپنی سنن میں روایت کی ہے جس میں یہ الفاظ بھی ہیں ولم یرنی بلغت یعنی حضور ﷺ نے مجھ میں یہ نہیں دیکھا کہ میں بالغ ہو گیا ہوں۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پندرہ سال کی عمر کو سن بلوغ تسلیم کیا گیا ہے۔(۶۴) لیکن امام ابو حنیفہ نے مذکورہ حدیث کو ناقابل حجت قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ حضور ﷺ نے اس لڑکے کو جہاد میں شرکت کرنے کی اجازت اس لئے دی ہو کہ آپ ﷺ کو اس کے احتلام کا علم ہو چکا ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے اس لڑکے کو عادتاً" لڑائی کے قابل سمجھا ہو۔ لہذا یہ حدیث اس احتمال کی موجودگی میں حجت نہیں بن سکتی۔(۶۵)

امام مالک کی رائے یہ ہے کہ حضور ﷺ کے درج ذیل ارشاد پاک کی رو سے عمر کو بلوغت کی علامت نہیں سمجھا جا سکتا۔ رفع القلم عن ثلاث عن الصبی حتی یحتلم "میری امت میں تین قسم کے لوگوں سے حساب کتاب نہیں لیا جائے گا ایک وہ بچہ جس کو ابھی احتلام نہ ہوا ہو۔" چنانچہ ان کے نزدیک احتلام کے سوا کسی اور چیز کو بلوغت کی نشانی قرار دینا حدیث کی تعلیم کے خلاف ہے۔ البتہ بعض مالکیہ کے نزدیک بلوغ کی عمر سترہ یا اٹھارہ سال ہے۔(۶۶)

مذکورہ تمام آراء کا جائزہ لینے کے بعد شافعیہ حنابلہ اور صاحبین کی رائے جو مذہب میں بھی مفتیٰ بہ رائے ہے راجح معلوم ہوتی ہے یعنی یہ کہ بلوغت کی حد پندرہ سال ہے کیونکہ یہ رائے صحیح احادیث پر مبنی ہے۔ البتہ موسمی تغیرات کی وجہ سے بعض مختلف علاقوں میں بلوغت کے ان آثار کا ظہور پندرہ سال سے پہلے یا بعد میں بھی ہو سکتا ہے۔

رشد

بلوغت کے بعد انسان سارے شرعی احکام کا مکلف بن جاتا ہے اور دینی لحاظ سے اس

کے اموال اس کے حوالے کئے جائیں گے۔

جمہور کے نزدیک رشد سے مراد مالی معاملات میں حسن تصرف اور نفع و نقصان کی تمیز ہے یعنی یہ کہ وہ مال میں صحیح تصرف کرنے، اس سے نفع حاصل کرنے اور اس کی حفاظت اور اصلاح کرنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ اپنے مال کو بغیر کسی مصلحت کے خرچ نہ کرتا ہو اور نہ اسراف اور تبذیر سے کام لیتا ہو۔(۶۷)

البتہ شافعیہ کے نزدیک رشد حاصل ہونے کے لئے مالی معاملات میں حسن تصرف کے علاوہ اس کی دینداری بھی دیکھی جاتی ہے۔ یعنی وہ نہ صرف یہ کہ اپنے مال کی حفاظت کرنے والا ہو اور فضول خرچ نہ ہو بلکہ محرمات سے بھی بچنے والا ہو۔ ولی دین اور مال میں اس کے رشد کا امتحان لے گا یعنی عبادات کے حوالے سے اس کی حالت پر نظر رکھے گا اور اس کو ممنوعات سے بچانے کی کوشش کرے گا۔ اور اسی طرح مالی معاملات میں بھی اس کے پدری پیشے کے لحاظ سے اس کا امتحان لے گا۔(۶۸)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر کوئی شخص عقل کی حالت میں بالغ ہو جائے خواہ وہ غیر رشید کیوں نہ ہو وہ کامل اہلیت کا حامل سمجھا جائے گا اور احترام آدمیت کے تقاضے کے طور پر اس سے ولایت ختم ہو جائے گی لیکن احتیاط اور تادیب کے پیش نظر اس کے اموال اس وقت تک اس کے حوالے نہیں کئے جائیں گے جب تک اس میں رشد نہ آ جائے یا وہ اپنی عمر کے پچیس سال پورے نہ کر لے (۶۹) مفتی محمد شفیع نے آیت قرآنی فان انستم منھم رشدا" کے ضمن میں امام ابو حنیفہ کی اس رائے پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قرآن مجید نے ہوشیاری کی اس آخری میعاد کی کوئی صراحت نہیں فرمائی۔ امام ابو حنیفہ کی تحقیق یہ ہے کہ اس جگہ عدم ہوشیاری سے وہ مراد ہے جو بچپن کے اثر سے ہو اور بالغ ہونے کے دس سال بعد تک بچپن کا اثر ختم ہو جاتا ہے اس لئے پندرہ سال عمر بلوغ اور دس سال سن رشد و ہوشیاری یہی کل پچیس سال کی عمر ہو جانے پر وہ رشد و ہوشیاری ضرور حاصل ہو گی جس کے حاصل ہونے میں بچپن اور کم عمری حائل تھی اور قرآن کریم نے لفظ رشدا" نکرہ لاکر اس کی طرف اشارہ بھی کر دیا ہے کہ مکمل ہوشیاری اور دانشمندی شرط نہیں، کسی قدر ہوشیاری اس کے لئے کافی ہے کہ ان کے اموال ان کو دے دئے جائیں اس لئے پچیس سال تک انتظار کر کے اگر مکمل ہوشیاری نہ بھی آ جائے تب بھی ان کے اموال ان کو دے دئے جائیں۔ رہی مکمل ہوشیاری اور دانشمندی سو بعض لوگوں میں عمر بھر نہیں

[illegible] مالکیہ کے نزدیک انسان میں بلوغت کے ساتھ ساتھ جب تک رشد نہیں آئے گا اموال اس کے حوالے نہیں کئے جائیں گے خواہ اس حالت میں وہ بوڑھا ہی کیوں نہ ہو جائے اور ابن قدامہ کے نزدیک یہ اکثر اہل علم کی رائے ہے۔ اور یہی رائے شافعیہ کی بھی ہے۔(۷۱) یعنی جمہور فقہاء کے نزدیک رشد کے لئے کوئی عمر مقرر نہیں ہے بلکہ یہ اس بچے کی تربیت معاشرتی حالات اور استعداد پر منحصر ہے جو بلوغت کے ساتھ بھی پیدا ہو سکتی ہے اور بلوغت کے کچھ دیر یا زیادہ دیر بعد بھی بلکہ بعض اوقات بلوغت سے پہلے بھی پیدا ہو سکتی ہے جس کا بلوغت تک اعتبار نہیں کیا جائے گا۔(۷۲) آیت قرآنی وابتلوا الیتٰمٰی حتٰی اذا بلغوا النکاح کی رو سے بچوں کے اولیاء کو حکم ہے کہ ان کی تربیت کرنے اور معاملات میں ان کو ہوشیار کرنے اور ان میں صلاحیت پیدا کرنے کے لئے چھوٹے موٹے مالی معاملات ان کے سپرد کریں لیکن ان کے اموال تب ان کے حوالے کریں جب وہ نکاح کے قابل یعنی بالغ ہو جائیں اور ان میں معاملات کے لحاظ سے ہوشیاری بھی آ جائے۔(۷۳) یعنی اموال بچوں کے حوالے کرنے کا حکم دو شرطوں بلوغت اور رشد پر معلق ہے ان میں سے ایک شرط بھی نہیں ہو گا تو اموال ان کے حوالے نہیں کئے جائیں گے۔(۷۴)

جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ قرآن مجید نے رشد اور ہوشیاری کے لئے عمر کی کوئی حد مقرر نہیں فرمائی ہے اس لئے احناف کے علاوہ دیگر مذاہب کے فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ جب تک پوری ہوشیاری محسوس نہ کی جائے اُس وقت تک ان کے اموال ان کے سپرد نہیں کئے جائیں گے۔ لیکن اس سلسلے میں قرین ثواب بات وہی ہے جو مفتی محمد شفیع نے اس ضمن میں امام ابو حنیفہ کی تحقیق پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھی ہے کہ مکمل ہوشیاری اور دانشمندی شرط نہیں بلکہ کسی قدر ہوشیاری بھی ہو تو ان کے اموال ان کو دے دیئے جائیں۔(۷۵) البتہ اس کے لئے عمر کی ایک حد مقرر کرنا جیسا کہ احناف نے کیا ہے شاید ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ اس بات پر سارے فقہاء متفق ہیں کہ رشد کے لئے عمر کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ اس ضمن میں خاص کر موجودہ حالات میں ارجح بات وہی ہے جو امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ بلوغت کے بعد یہ عدالت کا کام ہے کہ کسی کو اس کے اموال میں تصرف کرنے کی اجازت دے یا اس پر حجر کرے۔(۷۶)

عوارض اہلیت

عوارض اہلیت کی تعریف کرتے ہوئے صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں۔ "عوارض عارضہ کی

سامنے کوئی ایسا امر ظہور ہو جائے جو اسے اپنے کام میں آگے بڑھنے سے روک دے۔ اسی سے معارضہ ہے جس کو معارضہ اس لئے کہتے ہیں کہ دو دلیلوں میں سے ہر ایک اس طرح دوسری کے مقابل آ جاتی ہے کہ کسی حکم کا ثابت کرنا ممکن نہیں رہتا۔ اس طرح بادل کو عارض اس لئے کہتے ہیں کہ وہ سورج کے اثرات اس کی شعاعوں اور زمین کے درمیان رکاوٹ بن جاتا ہے۔ اسی طرح ایسے امور جو احکام پر اثرانداز ہو کر ان میں تبدیلی پیدا کر دیتے ہیں انہیں عوارض اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ ان احکام کو ثابت ہونے سے روک دیتے ہیں جو اہلیت وجوب اور اہلیت اداء سے تعلق رکھتے ہیں۔(۷۷)

اہلیت کے ان عوارض کو اس لئے عوارض کہتے ہیں کہ یہ عارضی طور پر پیش آنے والے امور ہوتے ہیں۔ صفات ذاتیہ میں سے نہیں ہوتے۔(۷۸)

چنانچہ عوارض اہلیت سے مراد ایسے امور ہیں جو کسی انسان پر وارد ہوتے ہیں جن سے اس کی اہلیت یا تو بالکل زائل ہو جاتی ہے جیسے جنون کی صورت میں یا اس کی اہلیت میں نقصان پیدا ہو جاتا ہے جیسے معتوہ کی صورت میں اور اس پر مرتب ہونے والے احکام پر اثر انداز ہو کر انہیں بدل دیتے ہیں یا ان میں نرمی پیدا کر دیتے ہیں۔ عوارض اہلیت کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

(۱) عوارض سماوی (۲) عوارض مکتسبہ

(۱) عوارض سماوی

جن سے مراد ایسے عوارض ہیں جن کے بروئے کار آنے میں انسان کے اعمال کا کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ امر خداوندی سے وجود میں آتے ہیں اس لئے ان کی نسبت آسمان کی طرف کی جاتی ہے کیونکہ ہر وہ امر جو انسان کی طاقت و اختیار سے باہر ہو وہ آسمان سے نازل شدہ شمار کیا جاتا ہے۔ علماء نے ان کی گیارہ قسمیں گنوائی ہیں۔

(۱) صغر (بچپنا) (۲) جنون (۳) عتہ (بے عقلی) (۴) نسیان (بھول چوک) (۵) نوم (۶) اغماء (بے ہوشی) (۷) رق (غلامی) (۸) مرض (۹) حیض (۱۰) نفاس (۱۱) موت

(۲) عوارض مکتسبہ

ان سے مراد ایسے عوارض ہیں جو انسان کے اپنے عمل دخل سے وجود میں آتے ہیں۔ اسی لئے ان کو عوارض مکتسبہ کہتے ہیں۔ یہ یا تو انسان کے اپنے قصد و اختیار سے

دس سے تیرے اکراہ۔(۷۹)

ان سارے عوارض کو (خواہ سماوی ہوں یا مکتسبہ) ان کی تاثیر کے لحاظ سے دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

پہلی قسم

ان عوارض میں سے بعض اہلیت کو معدوم کر دیتے ہیں یا ان میں نقصان پیدا کر دیتے ہیں۔

ایسا عارض صرف موت ہے جو اہلیت وجوب اور اہلیت اداء دونوں کو ختم کر دیتا ہے۔ کیونکہ موت کی صورت میں ہر طرح کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے جو اہلیت وجوب کا سبب ہوتی ہے اور وہ قدرت اور طاقت ختم ہو جاتی ہے جو اہلیت اداء کے لئے ضروری ہے۔ البتہ وہ عوارض جو اہلیت اداء کو نقصان پہنچانے والے ہیں وہ جنون' عتہ' نوم اغماء' سکر اور صغر ہیں۔

دوسری قسم

دوسری قسم ان عوارض کی ہے جن سے انسان کی اہلیت معدوم نہیں ہوتی بلکہ اہلیت پر مرتب ہونے والے بعض شرعی احکام میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ جو مندرجہ ذیل ہیں۔
سفہ' ہزل' نسیان' بیماری' جہالت' خطاء' سفر' حیض' رق اور اکراہ۔(۸۰)

چونکہ ہمارا موضوع صرف اکراہ ہے لہٰذا طوالت سے بچنے کے لئے ہم صرف اہلیت اور اس حوالے سے بعض شرعی احکام پر اکراہ کی وجہ سے مرتب ہونے والے اثرات سے بحث کریں گے۔ اور پھر یہ بھی واضح کریں گے کہ انسان کی رضامندی اور اختیار پر اکراہ کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں؟

اہلیت پر اکراہ کا اثر

اکراہ کے حوالے سے ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اکراہ کی صورت میں وہ اہلیت باقی رہتی ہے جو خطاب (اللہ کے احکام) کا موجب ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک اکراہ

انسان ہونے کی صلاحیت کو ختم نہیں کرتا اور نہ اس سے اہلیت اداء متاثر ہوتی ہے جس کا مدار عقل تمیز اور بلوغت پر ہے کیونکہ اکراہ ان صلاحیتوں پر بھی اثرانداز نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح مکرہ سے خطاب بھی ساقط نہیں ہوتا اور اس حالت ابتلاء میں بھی وہ اسی طرح اللہ کے احکام کا مخاطب اور مکلف ہے جس طرح کہ وہ حالت اختیار میں ہوتا ہے۔ امام بزدوی نے لکھا ہے کہ اکراہ اپنے جمیع اقسام کے ساتھ نہ تو اہلیت وجوب کے منافی ہے اور نہ اہلیت اداء کے کیونکہ اہلیت ذمہ، عقل اور بلوغ سے ثابت ہوتی ہے اور اکراہ ان میں سے کسی پر اثرانداز نہیں ہوتا۔ اور نہ یہ کسی حالت میں مکرہ سے خطاب ساقط کرنے کا موجب ہے خواہ اکراہ ملجئی ہو یا غیر ملجئی۔(۸۱) (الجاء کے معنی ہیں مضطر کرنا، مجبور کرنا، اکراہ ملجی سے وہ اکراہ مراد ہے جو مکرہ کو مجبور و بے بس کر کے اس کے اختیار کو فاسد کر دے اکراہ غیر ملجی کی صورت میں مکرہ مجبور و بے بس نہیں ہوتا۔ تفصیلی وضاحت اکراہ کی اقسام میں ملاحظہ فرمائیں۔) امام سرخسی نے لکھا ہے کہ مکرہ سے خطاب اس لئے ساقط نہیں ہوتا کہ اکراہ سے اس کا قصد اور اختیار ختم نہیں ہوتا بلکہ اھون البلیتین کے اصول پر عمل کرتے ہوئے وہ دو مشکل کاموں میں سے نسبتاً" آسان کام کو اختیار کر لیتا ہے۔(۸۲)

شافعیہ نے اکراہ تام کی جو تعریف کی ہے اس کے مطابق مکرہ بالکل بے اختیار ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسے شخص کی مانند ہے جسے بلندی سے گرا دیا جائے جو بلندی سے گرنے کے بعد جسمانی طور پر بے اختیار ہو جاتا ہے۔ اور اس کی حیثیت بالکل وہی ہو جاتی ہے جو رعشہ زدہ آدمی کے ہاتھ کی حرکت کی ہے۔ اس صورت میں مکرہ علیہ کا وقوع یقینی ہے کیونکہ اس پر مکرہ کا کوئی اختیار نہیں۔(۸۳) لیکن فقہ شافعی کے ایک مشہور عالم علی بن عبدالکافی السبکی کے نزدیک اگر اکراہ اس حد تک پہنچ گیا ہو کہ فعل کی نسبت فاعل کی طرف ایسی ہو جیسے رعشہ زدہ ہاتھ کی طرف حرکت کی نسبت تو اس صورت میں وہ مکلف ہی نہیں رہتا کیونکہ فعل اور ترک دونوں اس کے اختیار سے باہر ہیں۔ اسی وجہ سے محققین شافعیہ اسے اکراہ ہی نہیں سمجھتے کیونکہ اکراہ میں جبراً" اختیار کو استعمال کروایا جاتا ہے جبکہ مذکورہ صورت میں نہ اختیار ہوتا ہے اور نہ اس کا استعمال۔ اور یہی رائے مبنی بر حقیقت ہے۔(۸۴) امام نووی نے بھی اس رائے کو صحیح قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ اکراہ کے لئے اختیار کا سقوط شرط نہیں بلکہ اگر کسی کام کے لئے کسی کو ایسی دھمکی دے دی گئی کہ ایک سمجھدار آدمی اس دھمکی کی زد سے بچنے کے لئے وہ کام کر گزرے تو اکراہ ہو گیا۔(۸۵)

پس یہ رائے کہ اکراہ سے نہ تو اہلیت متاثر ہوتی ہے اور نہ خطاب ساقط ہوتا ہے دوسروں

... مجبور کیا جاتا ہے وہ یا تو فرض ہوتا ہے یا مباح یا رخصت اور یا حرام اور یہ سارے خطاب کے آثار ہیں۔(۸۶) علماء نے اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اکراہ کی نوعیت کے اختلاف سے مکرَہ کے لئے حکم بھی مختلف ہو جاتا ہے اور مطلوبہ کام کبھی فرض کبھی جائز اور کبھی حرام ہوتا ہے۔ فرض کی مثال یہ ہے کہ کسی کو قتل کی دھمکی دے کر مردار کھانے یا شراب پینے پر مجبور کیا جائے۔ چونکہ حالت اضطرار میں ان کی اباحت نص سے ثابت ہے اس لئے مردار کھانا اور شراب پینا اس پر فرض ہے۔ اسی طرح مباح کی مثال یہ ہے کہ کسی کو ماہ رمضان کا روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے۔ رخصت کی مثال اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کہنا ہے جس میں کوئی گناہ نہیں لیکن اگر مکرہ صبر سے کام لے کر کلمہ کفر کہنے سے باز رہے تو اس کے لئے اجر ہے۔ اسی طرح حرمت کی مثال اکراہ کی حالت میں قتل یا زنا کا ارتکاب کرنا ہے۔ جو موجب گناہ ہے اور یہ چیزیں خطاب کے اہل فرد کے لئے ثابت ہیں۔(۸۷)

الغرض مکرَہ اکراہ کی دونوں صورتوں میں اہلیت کا حامل اور مکلف ہوتا ہے کیونکہ وہ قصد و اختیار کا مالک ہوتا ہے اگرچہ اکراہ کی وجہ سے اس کی رضامندی معدوم ہو جاتی ہے اور اس کا قصد و اختیار فاسد ہو جاتا ہے کیونکہ وہ کسی دوسرے کے اختیار کے تابع ہوتا ہے اور اس صورت میں جو چیز پہلے اس پر فرض عین تھی وہ فرض کفائی یا مستحب بن جاتی ہے جس کی تفصیل اپنے اپنے مقام پر آئے گی۔

رضا اکراہ کی ضد ہے اور کسی قول فعل یا تصرف میں انسان کی رضامندی کا معدوم ہونا حالت مجبوری ہے اور شریعت نے اس حالت مجبوری میں خاص احکام دئے ہیں۔ اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اکراہ پر بحث شروع کرنے سے پہلے رضامندی کی تعریف کر کے اور مختلف مذاہب کے فقہاء کی آراء کا جائزہ لے کر اس کی حقیقت اور انسانی تصرفات میں اس کی اہمیت واضح کی جائے اور رضا اور اختیار کا فرق بھی واضح کیا جائے۔

انسان کے جملہ تصرفات کے صحیح قرار پانے کے لئے اس کی رضامندی بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے۔ الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم یعنی دوسروں کا وہ مال حرام نہیں جو بذریعہ تجارت باہمی رضامندی سے حاصل کیا گیا ہو۔ مفتی محمد شفیع اس آیت کی تفسیر میں رقمطراز ہیں کہ تجارت کے معنی عام طور پر صرف بیع و شراء کے لئے جاتے ہیں مگر اجارہ یعنی ملازمت و مزدوری اور کرایہ کے معاملات کو بھی تجارت میں داخل قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ بیع میں تو مال کے بدلہ میں مال حاصل کیا جاتا ہے اور اجارہ میں محنت و خدمت کے بدلہ میں مال حاصل کیا جاتا ہے لفظ تجارت ان دونوں کو حاوی ہے۔ مضمون آیت کا خلاصہ یہ ہوا کہ کسی کا مال نا حق کھانا حرام ہے لیکن اگر رضامندی کے ساتھ یعنی بیع و شراء یا ملازمت و مزدوری کا معاملہ ہو جائے تو اس طرح دوسرے کا مال حاصل کرنا اور اس میں مالکانہ تصرف کرنا جائز ہے۔(۸۸)

بعض کے نزدیک شریعت نے رضامندی کے حوالے سے تصرفات میں فرق کیا ہے مالی عقود میں تو رضامندی کو شرط قرار دیا گیا ہے لیکن بعض غیر مالی تصرفات جیسے نکاح طلاق اور رجعت میں رضامندی شرط نہیں ہے جیسا کہ احناف کی رائے ہے۔(۸۹) لیکن جمہور فقہاء نے سارے انسانی افعال کو تجارت پر محمول کرتے ہوئے ان کی صحت کے لئے رضامندی ضروری قرار دی ہے۔(۹۰)

رضا کی تعریف

رضامندی لغت میں دل سے پسند کرنے، موافقت کرنے، خوش ہونے اور اختیار کرنے کو کہتے ہیں۔(۹۱) رضا کی تعریف میں فقہاء کے اقوال کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

رضا احناف کے نزدیک

احناف نے رضا کی تعریف اس طرح کی ہے۔ امام بزدوی نے لکھا ہے بانہ امتلاء

بشاشت کی صورت میں چہرے وغیرہ پر ظاہر ہو جائے۔ اسی طرح شامی نے لکھا ہے۔ الرضا ایثار الشیئی و استحسانہ (۹۳) رضا کسی چیز کو پسند کرنے اور اس کو مستحسن سمجھنے کو کہتے ہیں۔

احناف رضا اور اختیار میں فرق کرتے ہیں۔ امام بزدوی نے لکھا ہے۔ ہزل خطا اور اکراہ میں اصل اختیار موجود ہوتا ہے اگرچہ حکم پر رضامندی معدوم ہوتی ہے۔(۹۴) یعنی کسی قول یا فعل کے قصد کرنے کو اختیار کہتے ہیں اگرچہ وہ اس کے نتائج کی رغبت نہ رکھتا ہو۔ اور قول یا فعل کے نتائج قبول کرنے کو رضا کہتے ہیں۔(۹۵) اس طرح رضا کے لئے اختیار ضروری ہے لیکن اختیار کے لئے رضامندی ضروری نہیں کیونکہ کبھی حکم کی رغبت نہ ہوتے ہوئے بھی تصرف کا اختیار موجود ہوتا ہے جیسے اکراہ اور ہزل کی صورت میں۔(۹۶)

رضا جمہور کے نزدیک

احناف کے علاوہ دیگر مذاہب کے فقہاء نے لفظ "رضا" کی گئی بندی تعریف نہیں کی ہے۔ لیکن مالکی شافعی اور حنبلی فقہاء کے کتب کے مطالعے سے اس بارے میں یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اکراہ کے بغیر کسی فعل کا قصد کرنے کو رضا کہتے ہیں۔(۹۷)

یعنی جمہور فقہاء احناف کی طرح رضا اور اختیار کے فرق کے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کے نزدیک رضا اور اختیار ایک ہی چیز ہے۔ یعنی کسی قول یا فعل اور اس کے اثر اور نتائج کا قصد کرنا۔ اگر قول یا فعل کا قصد ہو لیکن اس کے نتائج یا حکم کا قصد نہ ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔(۹۸)

اختیار کی تعریف احناف کے نزدیک

جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ جمہور فقہاء رضا اور اختیار کی دوئی کے قائل نہیں ہیں۔ البتہ احناف نے رضا اور اختیار کے درمیان فرق کیا ہے۔ اختیار لغت میں ایک چیز کو دوسری چیز پر فضیلت دینے کو کہتے ہیں۔(۹۹) احناف نے اختیار کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔ الاختیار هو القصد الی امر متردد بین الوجود والعدم داخل فی قدرة الفاعل بترجیح احد الجانبین علی الآخر (۱۰۰) اختیار سے مراد کسی ایسے امر کا قصد کرنا ہے جس کے کرنے اور نہ کرنے میں تردد ہے جو فاعل کی قدرت میں ہے کہ وہ ایک جانب کو دوسری پر

اس کے نتائج یا آثار کی رغبت ہو یا نہ ہو۔(۱۰۱) کسی ایک پہلو کو ترجیح دینے سے اختیار مکمل ہو جاتا ہے۔(۱۰۲)

اختیار کی قسمیں

اختیار کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) اختیار صحیح (۲) اختیار باطل (۳) اختیار فاسد

اختیار صحیح

اختیار صحیح وہ ہے جب اختیار رکھنے والا شخص کامل اہلیت رکھتا ہو اور اس اختیار کا استعمال اس نے اکراہ ملجئی کے تحت کیا ہو۔ یعنی وہ اپنے قصد میں آزاد ہو۔(۱۰۳) اکراہ غیر ملجی کی صورت میں بھی اختیار صحیح ہو گا البتہ رضا معدوم ہو گی۔(۱۰۴)

اختیار باطل

مجنون، صبی غیر ممیز اور نائم کا اختیار باطل ہوتا ہے اور اس کی رضا معدوم ہوتی ہے۔(۱۰۵)

اختیار فاسد

اختیار فاسد وہ ہوتا ہے جو کسی اور شخص کے ارادہ پر مبنی ہو۔(۱۰۶) یعنی جب بڑے ضرر سے بچنے کے لئے دو ضرروں میں سے کم تر ضرر کو اختیار کیا جائے تو اسے اختیار فاسد کہتے ہیں۔(۱۰۷)

دین میں تنگی نہیں

شریعت نے انسانی مزاج خواہشات اور ضرورتوں کا پورا پورا لحاظ رکھا ہے تاکہ انسان کو احکام شریعت پر عمل کرنے میں ناقابل برداشت دشواری محسوس نہ ہو۔ شریعت نے انسان کو کسی ایسے حکم کا مکلف نہیں بنایا جو اس کی قدرت و استطاعت سے باہر ہو۔ اسی لئے قرآن و سنت میں بار بار یہ بات واضح کر دی گئی ہے کہ دین میں تنگی نہیں۔

قرآن سے استدلال

ارشاد خداوندی ہے۔ وما جعل علیکم فی الدین من حرج (۱۰۸) "اور دین کے معاملے میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی گئی ہے۔" اسی طرح ارشاد خداوندی ہے۔ یریدالله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (۱۰۹) "اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے۔ تمہیں تنگی میں مبتلا نہیں کرنا چاہتا۔" اسی طرح ارشاد خداوندی ہے لا یکلف الله نفساً الا وسعہا (۱۱۰) "اللہ کسی نفس کو اس کی استطاعت سے زیادہ تکلیف میں نہیں ڈالتا۔"

اسی طرح اور بھی بے شمار آیات میں جو اس بات پر دلالت کناں ہیں کہ دین اسلام میں کوئی تنگی نہیں۔ قرآن کا تبدریج نازل ہونا بھی اسی لئے تھا کہ لوگوں کو اس کے احکام پر عمل کرنے میں آسانی ہو۔ مولانا محمد تقی امینی نے لکھا ہے۔ "قرآن مجید دفعتاً نازل نہیں ہوا بلکہ ۲۳ سال کی مدت میں حسب ضرورت و مصلحت بتدریج اس کا نزول ہوا ہے یعنی جیسی ضرورتیں پیش آئیں اور جس قسم کے مصالح کی رعایت ناگزیر ہوئی ان کی مناسبت سے احکام کا نزول ہوتا رہا۔ اس طریق نزول سے ایک طرف حالات و زمانہ کی رعایت کا ثبوت ملتا ہے تو دوسری طرف زندگی اور قانون میں باہمی ربط کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔"(۱۱۱) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں۔ انما نزل اول مانزل سورۃ من المفصل فیہا ذکر الجنۃ والنار حتی اذا ثاب الناس الی الاسلام نزل الحلال و الحرام ولو نزل اول مانزل لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر ابداً و لونزل لا تزنوا لقالوا لاندع الزنا ابداً (۱۱۲) پہلے مفصل (سورۃ حجرات سے آخر قرآن تک) کی وہ سورتیں نازل ہوئیں جن میں جنت و دوزخ کی ترغیب و ترہیب کا ذکر ہے پھر جب لوگ اسلام پر قائم ہو گئے تو حلال و حرام کے احکام نازل ہوئے۔ مثلاً" اگر شراب نہ پینے کا حکم پہلے ہی نازل ہو جاتا تو لوگ کہہ دیتے کہ ہم کبھی

صورت سے ہی انکار کر دے۔

اسی مصلحت کے پیش نظر اصول نسخ کے ذریعے احکام کی تقدیم و تاخیر اور تخصیص و تعمیم وغیرہ کی گنجائش موجود ہے۔ علامہ آمدی نے نسخ شرعی کی بحث میں لکھا ہے۔ "جب زمانہ کے اختلاف سے مصالح کے اختلاف کا جواز معلوم ہو گیا تو یہ بات ممتنع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ بندے کو اس کی مصلحت کے مطابق کسی زمانہ میں کوئی حکم دے اور جب مصلحت بدل جائے تو اس سے منع کر دے۔ جس طرح طبیب کسی زمانہ میں کسی دواء کا حکم دیتا ہے اور جب اختلاف مزاج کے وقت مصلحت بدل جاتی ہے تو اس دواء کے استعمال سے روک دیتا ہے۔"(۱۱۳)

قرآن حکیم نے احکام کے بیان کا جو انداز اختیار کیا ہے اس سے بھی حالات و زمانہ کی رعایت کا ثبوت ملتا ہے۔ مثلاً" بعض احکام میں صرف مقاصد بیان کئے گئے ہیں اور ان کی شکل و صورت نہیں متعین کی گئی ہے' اور بعض میں صرف حدود اربعہ ذکر کئے گئے ہیں اور شکل و صورت سے بحث نہیں ہے' اسی طرح بہت سے احکام میں اصولی اور عمومی انداز کی گفتگو ہے اور جزئیات کی تشریح نہیں ہے اور بعض جگہ جزئیات کی تشریح کے باوجود موقع و محل کی تعیین کی اجازت دی گئی ہے۔(۱۱۴)

احادیث سے استدلال

اس طرح کئی احادیث بھی اس اصول کی تائید و تاکید میں نازل ہوئی ہیں۔ جن میں سے بعض کا یہاں ذکر فائدے سے خالی نہیں ہے۔

(۱) ارشاد نبوی ﷺ ہے یسروا ولا تعسروا و بشروا ولا تنفروا (۱۱۵) آسانی پیدا کرو تنگی اور مشقت میں لوگوں کو نہ ڈالو اور لوگوں کو خوشخبری سناؤ انہیں نفرت نہ دلاؤ۔

(۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بیان ہے "ماخیر رسول اللہ ﷺ بین امرین الا اختار ایسر هما مالم یکن اثما" (۱۱۶)

حضور ﷺ کو جب بھی دو باتوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ نے ان میں سے آسان کو اختیار فرمایا جب تک کہ وہ گناہ کا باعث نہ ہو۔

(۳) ارشاد نبوی ﷺ ہے بعثت بالحنیفیة السمحة (۱۱۷) مجھے توحید خالص پر مبنی اور معتدل دین دے کر بھیجا گیا ہے۔

سے منع فرمایا ہے۔ حضور ﷺ خطبہ ارشاد فرما رہے تھے تو دیکھا کہ ایک شخص دھوپ میں کھڑا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں معلوم کیا تو پتہ چلا کہ اس نے دھوپ میں کھڑے ہو کر روزہ رکھنے کی نذر مانی ہے اور یہ کہ وہ بات بھی نہیں کرتا۔ حضور ﷺ نے فرمایا مروہ فلیستظل و لیتکلم و لیتم صومہ اسے حکم دو کہ سایہ میں آ جائے' باتیں کرے اور اپنا روزہ پورہ کرے۔(۱۱۸)

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تقرب خداوندی کی غرض سے انسان کا اپنے آپ کو غیر ضروری مشقت اور تکلیف میں ڈالنا اللہ کو مطلوب نہیں ہے اور نہ ایسا کرنا تقرب خداوندی کا ذریعہ ہے۔ ویسے تو شریعت کے احکام کچھ نہ کچھ مشقت سے خالی نہیں ہیں لیکن وہ باعث دقت و تنگی نہیں ہیں بلکہ انسان کے فائدے کے لئے ہیں کیونکہ شریعت کے اوامر و نواہی میں کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور ملحوظ رکھی گئی ہے اور جن چیزوں سے روکا گیا ہے ان کو بھی بعض مجبوری کے حالات میں کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ مجبوری کے ان حالات کو حالات ضرورت کہتے ہیں۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار

یہ حقیقت کسی سے مخفی نہیں ہے کہ اللہ تعالی نے انسان کا مقصد حیات عبادت کو متعین کیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔وما خلقت الجن والا نس الا لیعبدون (۱۱۹) "ہم نے جنات اور انسانوں کو عبادت ہی کے لئے پیدا کیا ہے۔" ایک اور ارشاد ہے۔ الذی خلق الموت والحیات لیبلوکم ایکم احسن عملا (۱۲۰) "وہی ذات ہے جس نے زندگی اور موت کو پیدا کیا ہے تاکہ تمہیں آزما لے کہ کون نیک عمل کرتا ہے" لیکن شریعت نے ہلاکت جسم کے واقعی اندیشہ کی حالت میں جسم و جان کی حفاظت اور سلامتی کے لئے محرمات ماکولہ و مشروبہ کو استعمال کرنے اور کلمہ کفر صرف زبان پر جاری کر کے اپنی جان اور جسم کو بچانے کی اجازت دی ہے۔

اسلام میں توحید کے اقرار کی جو اہمیت ہے وہ کسی سے مخفی نہیں یہ دین کی بنیاد ہے اور ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مسلمان تکہ بوٹی ہونا قبول کر لے لیکن ایمان سے نہ پھرے مگر اللہ تعالی نے مجبوری کے حالات میں کلمہ کفر کہہ کر اپنی جان بچانے کی اجازت دی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے۔ من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان(۱۲۱) اسی طرح شراب' خنزیر' مردار' خون اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کی ہوئی چیزیں حرام ہیں لیکن اضطرار

... فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ(۱۳۲)

اسی طرح جھوٹ شریعت کی نگاہ میں ایک بدترین برائی ہے لیکن بعض حالات میں جھوٹ کی نہ صرف اجازت ہے بلکہ وجوب تک کا فتوی دیا گیا ہے۔ حدیث نبوی ﷺ ہے۔عن اسماء بنت یزید عن النبی ﷺ لا یحل الکذب الا فی ثلاث تحدث الرجل امراته لیرضیها والکذب فی الحرب و فی الاصلاح بین الناس(۱۳۳) اسماء بنت یزید رضی اللہ عنہا حضور نبی کریم ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ جھوٹ جائز نہیں ہے مگر تین چیزوں میں' مرد کی بات عورت سے تاکہ وہ اسے راضی کرے' لڑائی کے دوران اور اصلاح بین الناس میں۔ علامہ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ علمائے اسلام اس بات پر متفق ہیں کہ شدید ضرورت پیش آنے پر جھوٹ بولنا جائز ہے' مثلاً" اگر ایک ظالم کسی شخص کو قتل کرنا چاہتا ہو اور وہ کسی شخص کے پاس چھپا ہوا ہو تو اس کو حق پہنچتا ہے کہ اپنے پاس اس کے ہونے کا انکار کرے اور اس پر قسم کھا لے۔ ایسا کرنے میں وہ گنہگار نہیں ہو گا۔ اس طرح غیبت کے بارے میں قرآن میں ہے۔ ایحب احد کم ان یاکل لحم اخیه میتا"(۱۳۴) "کیا تم میں سے کوئی شخص یہ پسند کرے گا کہ اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھائے۔" لیکن کون نہیں جانتا کہ محدثین نے احادیث کی تحقیق کے لئے ہزار ہا راویوں پر جرح کر ڈالی جو غیبت ہی تھا لیکن یہ اس لئے جائز ہے کہ حضور ﷺ تک کوئی غلط بات منسوب ہونا غیبت سے بہت بڑی برائی تھی۔(۱۳۵)

اسی طرح اور بھی بے شمار مثالیں ہیں جن میں ضرورت کی وجہ سے محرمات تک کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

ضرورت کی تعریف

(لغوی تعریف) صاحب قواعد الفقه نے ضرورت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہےالضرورة مشتقة من الضرر وهو النازل مما لا مدفع له (۱۳۶) ضرورت مشتق ہے ضرر سے اور وہ ایسی مشقت اور پریشانی کا نام ہے جس کے دفعیہ کے لئے کوئی چیز موجود نہ ہو۔ صاحب قاموس الفقهی نے ضرورت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے' الضرورة الشدة لامدفع لها (۱۳۷) ضرورت ایسی شدید مجبوری کا نام ہے جس کی مدافعت کے لئے کوئی سہارا نہ ہو۔

اصطلاحی تعریف

ذکر ہے۔ یعنی یہ کہ آدمی مشقت اور مصیبت کی اس حد کو پہنچ جائے کہ حرام اور ممنوع چیز کو اگر اختیار نہ کیا جائے تو ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ ابن ہمام نے لکھا ہے۔فالضرورة بلوغه حدا" ان لم يتناول الممنوع بلك اوقارب(۱۲۸) اس تعریف کو الفاظ کے معمولی اختلاف کے ساتھ امام سیوطی نے نقل کیا ہے۔(۱۲۹) موجودہ دور کے محقق علماء میں سے شیخ مصطفیٰ الزرقا کا رجحان بھی اس طرف ہے۔(۱۳۰) البتہ بعض اہل علم نے ضرورت کی تعریف میں کسی قدر توسع سے کام لیا ہے' ان کی نظر میں ضرورت صرف ایسے اضطرار ہی میں منحصر نہیں ہے جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہو بلکہ وہ باتیں جو نظام حیات کو مختل کر دیں اور ان کی وجہ سے مفاسد پیدا ہو جائیں بھی ضرورت کے زمرہ میں شامل ہیں۔ امام شاطبی نے لکھا ہے۔فاما الضروره فمعناها انها لابد منها فى قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة و فى الاخرة فوت النجاة و النعيم والرجوع بالخسران المبين(۱۳۱) "ضرورت یہ ہے کہ دینی اور دنیاوی مصلحت کے لئے اس کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو' بایں طور کہ اگر وہ نہ ہو تو دنیاوی مصلحت ٹھیک طور سے انجام پذیر نہ ہو' بلکہ اس میں اضطراب اور بگاڑ پیدا ہو جائے۔ وہ زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھے اور آخرت میں نجات اور آرام و آسائش میسر نہ ہو اور وہ بالکل گھاٹے میں پڑ جائے۔"

ہمارے زمانے کے اکثر محقق علماء بھی اسی طرف رجحان رکھتے ہیں جن میں امام ابو زہرہ' شیخ عبدالوھاب خلاف اور عبدالکریم زیدان کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔(۱۳۲)

ضرورت کے اس شرعی مفہوم کی وضاحت کے بعد امام شاطبی نے ضروریات کی پانچ قسمیں کی ہیں۔(۱) دین کی حفاظت (۲) نفس کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت والضرورة خمسة ہی حفظ الدين والنفس والنسل و المال والعقل (۱۳۳) وھبہ الزحیلی نے ضرورت کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے۔ الضرورة ہی ان تطرا على الانسان حالة من الخطر او المشقة الشديده بحيث يخاف حدوث ضرر او اذى بالنفس او بالعضو او بالعرض اوبالعقل او بالمال وتوابعها يتعين اويباح عندئذ ارتكاب الحرام اوترک الواجب اوتاخيره عن وقته دفعا" المضرر عنه فى غالب ظنه ضمن قيود الشرع(۱۳۴) ضرورت یہ ہے کہ آدمی خطرہ یا شدید مشقت کے کسی ایسے حال سے دوچار ہو کہ اس کی وجہ سے اس کو

حرام کا ارتکاب کرنا ہو گا یا کسی واجب کو ترک کرنا ہو گا یا وقت سے اس کو موخر کرنا ہو گا ورنہ اس نقصان سے بچا نہیں جا سکتا۔

ضرورت کی اس تعریف کی رو سے جو اضطرار کے ہم معنی ہے ضرورت کا دائرہ بہت محدود ہو جاتا ہے کیونکہ اس تعریف کی رو سے ضرورت محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لئے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہونے کا نام ہے' البتہ ضرورت کی جو تعریف امام شاطبی اور بعض دوسرے علماء نے کی ہے اس کی رو سے ضرورت کا تعلق حیات انسانی کے تمام شعبوں سے قائم ہو جاتا ہے اور ان صورتوں کا بھی احاطہ ہو جاتا ہے جبکہ ہلاکت کا اندیشہ تو نہ ہو لیکن شدید ضرر و مشقت درپیش ہو۔

ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط

جیسا کہ علامہ شاطبی کے حوالے سے عرض کیا گیا ہے کہ انسانوں کو پانچ چیزوں کی حفاظت کی ضرورت ہوتی ہے۔ دین کی حفاظت' جان کی حفاظت' نسل کی حفاظت' مال کی حفاظت اور عقل کی حفاظت' اگر مذکورہ پانچ ضرورتوں کی حفاظت جائز و مشروع طریقے سے ہو جانا ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں بسا اوقات ان کی حفاظت کے لئے حرام چیزیں بھی جائز ہو جاتی ہیں۔ لیکن ہر ضرورت کو شرعاً" ضرورت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ضرورت موجب رخصت کے لئے کچھ متعین حدود و شرائط ہیں جو فقہاء نے قرآن و حدیث کے اشارات کی روشنی میں متعین کی ہیں۔ جو درج ذیل ہیں۔

(ا) حالت واقعی اضطرار کی ہو جس میں جان یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ یقینی ہو۔(۱۳۵)

یہ شرط خود قرآنی لفظ "غیر باغ" ہی سے ماخوذ ہے۔ حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی اس لفظ کا مطلب بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔ "بشرطیکہ نافرمانی اور زیادتی نہ کرے۔ نافرمانی یہ کہ مثلاً" نوبت اضطرار کی نہ پہنچے اور کھانے لگے۔"(۱۳۶) ایک حدیث سے بھی صراحت کے ساتھ اضطرار کی اس حقیقت کا ثبوت ملتا ہے۔ حضرت حسان بن عطیہ اللیشی کی روایت ہے کہ ایک آدمی نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! ہم ایک ایسے دیار میں رہتے ہیں۔ جہاں کھانے پینے کا بڑا قحط ہوتا ہے۔ اور ہمیں اکثر مخمصہ (شدید فاقہ) سے دو چار ہونا پڑتا ہے۔ تو ہمارے لئے مردار

ایک پیالہ بھی جائز چیز میسر نہ ہو سکے تو تم مردار استعمال کر سکتے ہو۔(۱۳۷)

(۲) حالت اضطرار قائم و موجود ہو متوقع و منتظر نہ ہو' اگر بھوک تو محسوس ہو رہی ہو' مگر اتنی شدید نہ ہو کہ جان جانے کا خطرہ ہو البتہ آئندہ اس کا خطرہ ہو کہ بھوک اتنی بڑھ جائے گی کہ حالت اضطرار پیدا ہو جائے گی تو اس متوقع حالت کے دفاع کے لئے پہلے ہی مردار یا حرام چیز کا استعمال کر لینا درست نہیں۔(۱۳۸) البتہ اگر ایسی صورت ہو کہ وہ کسی بے آب و گیاہ صحرا میں سفر کر رہا ہو اور آئندہ کسی مردار یا کھانے کی کوئی چیز بھی ملنے کی توقع نہ ہو تو اس وقت اس کو اجازت ہو گی کہ وہ مال حرام اتنی مقدار اپنے پاس رکھے کہ جب اس کو حالت اضطرار کا سامنا ہو تو اس سے اپنی ضرورت پوری کر سکے۔(۱۳۹)

(۳) ضرورت کی تکمیل کے لئے حرام کے سوا کوئی مباح تدبیر موجود نہ ہو' ورنہ تدبیر مشکل سہی لیکن اس کو اختیار کرنا ضروری ہو گا' حرام چیز استعمال کرنے کی اجازت نہ ہو گی۔ مثلاً" مضطر کے پاس کھانے پینے کی کوئی حلال چیز تو نہ ہو لیکن وہاں کسی کے پاس کھانے پینے کی پاک چیز موجود ہے اور مضطر اس کو خریدنے کی طاقت بھی رکھتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ خرید کر اپنی بھوک مٹائے۔ اگر وہ اس حالت میں کسی سے طعام چوری کرے گا تو حالت ضرورت کی حجت پیش نہیں کر سکتا۔(۱۴۰)

(۴) ضرورت کے وقت جس چیز کے استعمال کی اجازت دی جا رہی ہے اس سے لذت و آسودگی مقصود نہ ہو بلکہ صرف بھوک مٹانا اور جان بچانا مطلوب ہو۔ اس لئے صرف بقدر ضرورت کھانے کی اتنی اجازت ہو گی اس سے زیادہ نہیں۔(۱۴۱)

(۵) مہلک مرض کی صورت میں کسی حرام دوا کا استعمال اسی وقت جائز ہو گا جبکہ ماہر ڈاکٹروں کی تجویز کے مطابق اس دوا سے مرض کا علاج عادتاً" یقینی ہو اور اس کے سوا کوئی جائز دوا موجود نہ ہو۔(۱۴۲)

(۶) اگر کسی معاملہ میں دو ضرر کا اجتماع ہو جائے اور دونوں قوت و تاثیر کے لحاظ سے برابر ہوں تو ایک ضرر کو دوسرے سے دور نہیں کیا جائے گا۔ اس کو فقہاء نے الضرر لا یزال بالضرر کے عنوان سے بیان کیا ہے۔ اس قاعدے کے مطابق مضطر کے لئے اس کی اجازت نہ ہو گی کہ وہ اپنے ہی طرح کے دوسرے مضطر کا کھانا چھین کر کھائے۔ اسی طرح کسی مجبور انسان کے لئے جائز نہ ہو گا۔ کہ وہ اپنی زمین بچانے کے لئے دوسرے کی

ہے کہ ان تمام صورتوں میں دونوں طرف ضرر برابر ہے۔(۱۴۳)

(۷) بڑے ضرر سے بچنے کے لئے چھوٹا ضرر اختیار کر لیا جائے گا۔ قاعدہ ہے۔ لوکان احدھما اعظم ضررا من الاخر فان الاشد یزال بالاخف۔(۱۴۴) اسی کے تحت وہ اصول بھی آ جاتا ہے کہ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص تو گوارا کیا جا سکتا ہے نہ کہ اس کے برعکس۔(۱۴۵)

اکراہ بھی حالت ضرورت ہے:

علمائے اصول فقہاء اور مفسرین نے ہر اس شخص کو مضطر قرار دیا ہے جس کو جان یا عضو کے تلف کرنے کی دھمکی دے کر مردار کھانے کلمہ کفر کہنے یا اس طرح کے اور کاموں پر مجبور کیا جائے۔ امام ابو بکر الجصاص آیت قرآنی وقد فصل لکم ماحرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ کے ضمن میں ضرورت کا مفہوم بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "یہاں پر ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ اکل حرام کو ترک کرنے میں جان یا کسی عضو کو ضرر پہنچنے کا خوف ہو۔ اس کے تحت دو صورتیں داخل ہیں۔(۱) انسان کسی ایسے مقام پر ہو کہ وہاں مردار کے سوا کوئی اور کھانے کی چیز موجود نہیں۔ (۲) مردار کے علاوہ دوسری چیز موجود ہو لیکن انسان کو مردار کھانے پر ایسی دھمکی کے ذریعے مجبور کیا گیا جس میں انسان کو جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو۔ ہمارے نزدیک دونوں صورتیں زیر تفسیر آیت میں داخل ہیں کیونکہ آیت میں دونوں کی گنجائش ہے۔ مجاہد سے مروی ہے کہ انہوں نے ضرورت اکراہ کو اس آیت کا مصداق قرار دیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اکل میتہ کی علت میتہ کے ترک تناول میں اپنی جان کو ضرر پہنچنے کا خوف ہے اور یہ خوف اکراہ کی صورت میں بھی موجود ہے لہٰذا دونوں کا حکم ایک ہونا چاہئے۔"(۱۴۶) اس نقطۂ نظر کا اظہار امام فخر الدین رازی نے بھی ان الفاظ میں کیا ہے۔ "تیسرا مسئلہ۔ ان اشیاء کو حرام کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے حالت ضرورت کا استثنا کیا ہے۔ اس ضرورت کے دو اسباب ہیں۔ (۱) شدید بھوک لگی ہو اور انسان سد رمق کے لئے کوئی حلال کھانے کی چیز نہ پائے۔ (۲) کسی اکراہ کرنے والے نے اسے حرام چیز کے استعمال پر مجبور کیا ہو۔ ان دونوں صورتوں میں حرام چیز کا استعمال اس کے لئے جائز ہو جائے گا۔"(۱۴۷) اسی طرح اکثر فقہاء و اصولین خصوصاً احناف نے عزیمت و رخصت کے بیان میں ہر اس شخص کو مضطر قرار دیا ہے جس کو جان یا عضو کے تلف کرنے کی دھمکی دے کر مردار کھانے پر روزہ و نماز توڑنے پر یا کلمہ کفر کہنے پر یا اسطرح کے اور کاموں پر

اکراہ اور حالت ضرورت کے بارے میں فقہاء اور مفسرین کے مذکورہ آراء سے یہ بھی عیان ہے کہ اکراہ ضرورت کی ایک قسم ہے یعنی حالت ضرورت اکراہ کے مقابلے میں زیادہ عمومیت رکھتی ہے جیسا کہ امام جصاص کی مندرجہ ذیل عبارت سے اس بات کی مزید وضاحت ہوتی ہے۔ لکھتے ہیں۔ "ہمارا یہ بیان کردہ ضرر یا تو ظالم کے اکراہ سے لاحق ہوتا ہے یا شدید تر بھوک سے یا ایسے فقر سے کہ انسان ان محرمات کے سوا کچھ اور نہ پا سکے۔"(۱۴۹)

البتہ حالت ضرورت اور حالت اکراہ میں سبب فعل کے لحاظ سے یہ فرق ہے کہ اکراہ میں کوئی دوسرا شخص مکرہ کو اس فعل پر مجبور کرتا ہے جبکہ حالت ضرورت میں وہ ایسے حالات میں گرفتار ہوتا ہے جن سے نکلنے کے لئے وہ کسی حرام فعل کے ارتکاب پر مجبور ہوتا ہے۔(۱۵۰)

۱۔ الاحزاب ۳۳/۷۲

۲۔ حجۃ اللہ البالغہ/۴۵

۳۔ حجۃ اللہ البالغہ/۴۵۔۴۹

۴۔ معارف القرآن جلد ۷/۲۴۴

۵۔ تفہیمات جلد دوم/۱۰۷

۶۔ الدھر ۷۶/۲

۷۔ تفہیم القرآن جلد ۶/۱۸۷

۸۔ الدھر ۷۶/۳

۹۔ تفہیم القرآن ج ۶/۱۸۸

۱۰۔ نفس مرجع /۱۸۹

۱۱۔ معارف القرآن جلد ۱/۶۹۶۔۶۹۷، مرجع آیت البقرہ ۲/۲۸۶

۱۲۔ امانت الٰہی اور آدم خاکی ص ۱۷
عالمی ادارہ اشاعت علوم اسلامیہ ملتان مجلد نمبر۱۰۱

۱۳۔ اعلام الموقعین ج ۳/۱۰۵

۱۴۔ معارف القرآن ج۱ /۶۹۰۔۶۹۱۔ زیر آیت ۲۸۴ سورۃ البقرہ مرجع حدیث مسند احمد بن حنبل جلد ۲/۲۵۵

۱۵۔ تفسیر مظہری ج ۲، ص ۱۵۲

۱۶۔ ترتیب القاموس جلد ۱/۱۹۳، المصباح المنیر ج ۱/۳۳

۱۷۔ کشف الاسرار ج ۴/۲۳۷

۱۸۔ ضوابط القعد فی الفقہ الاسلامی /۷۶

۱۹۔ عوارض الاھلیۃ /۱۹

۲۰۔ عوارض الاھلیۃ /۹۲ ۔ مرآۃ الاصول /۳۳۱

۲۱۔ ضوابط العقد فی الفقہ الاسلامی /۷۶

۲۲۔ شرح التلویح علی التوضیح ۲/۱۵۷ اصول الفقہ الاسلامی (زحیلی) /۱۶۳، مرآۃ الاصول ۲/۴۳۵۔، عوارض الاھلیۃ /۹۳، الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۴/۱۱۷

۲۳۔ النساء ۴/۱۳

۲۵۔ عوارض الاہلیہ /۱۱۲۔۱۱۳

۲۶۔ المستصفی للغزالی /۱۰۱، اصول الفقہ للشیخ محمد الخضری /۹۹، عوارض الاہلیہ /۱۰۸۔۱۰۹

۲۷۔ اصول الفقہ (ابو زہرہ) /۳۱۸

۲۸۔ عوارض الاہلیہ /۱۱۰۔۱۱۱، ضوابط العقد /۷۹، الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۴/۱۱۹

۲۹۔ الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۴/۱۱۹۔۱۲۰

۳۰۔ الوجیز فی اصول الفقہ/۹۵

۳۱۔ ضوابط العقد /۸۰

۳۲۔ کشف الاسرار ج ۴، ص ۲۴۱

۳۳۔ الوجیز فی اصول الفقہ /۹۵۔۹۶

۳۴۔ کشف الاسرار ج ۴/۲۴۱، الوجیز /۹۶

۳۵۔ شرح التلویح علیٰ التوضیح ج۲/۷۵۱، کشف الاسرار /۲۴۸، ضوابط العقد فی الفقہ الاسلامی /۸۲

۳۶۔ عوارض الاہلیہ /۱۱۲، ضوابط العقد /۸۲

۳۷۔ ضوابط العقد /۸۲، الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۴/۱۲۱

۳۸۔ ضوابط العقد /۸۳

۳۹۔ ضوابط العقد /۸۳۔۸۴، عوارض الاہلیہ /۱۳۰۔۱۳۱، اصول الفقہ الاسلامی (زحیلی) /۱۶۶۔۱۶۷

۴۰۔ الوجیز /۹۷

۴۱۔ النساء ۴/۵

۴۲۔ مغنی المحتاج ج ۲/۷، الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۴/۳۵۹

۴۳۔ المغنی ج ۴، ص ۲۴۶

۴۴۔ شرح التلویح علی التوضیح ج ۲/۷۵۷۔۷۵۸، الوجیز /۹۷۔۹۸

۴۵۔ کشف الاسرار ج ۴/۲۴۸، المستصفی ج ۱/۵۳، الوجیز /۹۸۔۹۹

۴۶۔ اصول الفقہ زکی الدین شعبان /۲۷۵۔۲۷۶

۴۷۔ مسند احمد بن حنبل ج ۲/۱۰۰۔۱۰۱

۴۸۔ المستصفی ج ۱/۵۳، کشف الاسرار ج ۴ /۲۴۸، الوجیز /۷۶

۵۰- سورة النور /۵۹
۵۱- نصب الرایہ ج ۱۶۱/۴
۵۲- مسند احمد بن حنبل ج ۱۵۰/۶
۵۳- نیل الاوطار ج ۶۷/۲
۵۴- الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۴۲۳/۵
۵۵- المغنی ج ۳۴۹/۴، حاشیۃ الدسوقی ج ۲۹۳/۳
۵۶- فتح الباری ج ۴۲۱/۷
۵۷- تلخیص الحبیر ج ۴۲/۳
۵۸- مسند احمد بن حنبل ج ۵، ص ۱۲، ۱۳
۵۹- بدائع الصنائع ج ۱۷۱/۷، روضۃ الطالبین ج ۱۷۱/۴
۶۰- بدائع الصنائع ج ۱۷۱/۷
۶۱- المغنی ج ۵۱۳/۴، مغنی المحتاج ج ۱۶۶/۲
۶۲- بدائع الصنائع ج ۱۷۲/۷
۶۳- صحیح البخاری (کتاب الشہادات، باب الصبیان و شہادتھم) ج ۴، ص ۴۷
۶۴- سنن بیہقی ج ۴۱/۹
۶۵- بدائع الصنائع ج۱۷۲/۷
۶۶- حاشیۃ الدسوقی ج ۲۹۳/۳
۶۷- بدائع الصنائع ج ۱۷۰/۷، بدایۃ المجتہد ج ۲۷۸/۲ - المغنی ج ۴۶۷/۳، کشاف القناع، ج ۴۳۳/۳
۶۸- مغنی المحتاج ج ۱۶۸/۲، ۱۷۰، المہذب ج ۳۳۱/۱
۶۹- بدائع الصنائع ج ۱۷۱/۷
۷۰- معارف القرآن ج ۳۰۵/۲(زیر آیت ۶ سورۃ النساء)
۷۱- المغنی ج ۵۱۱/۴-۵۱۲، مغنی المحتاج ج ۱۶۸/۲-۱۷۰، المہذب ج۳۳۱/۱
۷۲- الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۱۲۵/۴-۱۲۶
۷۳- معارف القرآن ج ۳۰۴/۲(زیر آیت ۶ سورۃ النساء)
۷۴- المغنی ج ۵۱۳/۴

۷۷۔ کشف الاسرار ج ۴/ ۲۶۲

۷۸۔ شرح التلویح علی التوضیح ج ۲/ ۷۶۰

۷۹۔ عوارض الاہلیہ / ۱۲۴ تا ۱۲۶

۸۰۔ نفس مرجع

۸۱۔ کشف الاسرار ج ۴/ ۳۸۳

۸۲۔ المبسوط ج ۲۴/ ۳۹

۸۳۔ الابہاج شرح المنہاج ج ۱/ ۱۶۲

۸۴۔ نفس مرجع ج ۱/ ۱۶۳

۸۵۔ روضۃ الطالبین ج ۸/ ۵۹

۸۶۔ شرح التلویح علی التوضیح ج ۲/ ۸۲۰، ۸۲۱

۸۷۔ المبسوط ج ۲۴/ ۳۹، کشف الاسرار ج ۴/ ۳۸۳۔ ۳۸۴، الوجیز / ۱۲۷، عوارض الاہلیہ / ۲۷۴

۸۸۔ معارف القرآن ج ۲/ ۳۷۸ (زیر آیت ۲۹ سورۃ النساء)

۸۹۔ بدائع الصنائع ج ۷/ ۱۸۴

۹۰۔ احکام القرآن (ابن عربی) ج ۱/ ۲۱۱ (زیر آیت ۲۹ سورۃ النساء) حاشیۃ الدسوقی ج ۳/ ۳۶۹۔ ۳۷۰، مغنی المحتاج ج ۳/ ۲۸۹

۹۱۔ المنجد / ۲۸۹ (مادہ رضی)

۹۲۔ کشف الاسرار ج ۴/ ۳۸۲

۹۳۔ ردالمحتار، ج ۴/ ۵۰۷ مصطفیٰ الحلبی، التراضی فی عقود المبادلات ص / ۵۲

۹۴۔ کشف الاسرار ج ۴/ ۲۷۸

۹۵۔ الجریمہ / ۵۳۳

۹۶۔ التراضی / ۵۲

۹۷۔ شرح الخرشی علی مختصر الخلیل ج ۵/ ۹ طبع الامیریہ بولاق، مواہب الجلیل ج ۵/ ۹ طبع دارالسعادہ ۱۳۲۹ھ، کشاف القناع ج ۲/ ۵، الموسوعۃ الفقہیہ ۲۲/ ۲۲۸

۹۸۔ التراضی / ۵۴

۹۹۔ معجم لغۃ الفقہاء / ۵۰

۱۰۲۔ موسوعہ جمال عبدالناصر ج ۴/۱۰۳

۱۰۳۔ بدائع الصنائع ج ۷/۱۷۵، کشف الاسرار ج ۴/۳۱۳

۱۰۴۔ الموسوعہ الفقهیہ ج ۲۲/۲۲۹

۱۰۵۔ الموسوعہ الفقهیہ ج ۲/۲۲۹، کشف الاسرار ج ۴/۳۸۱

۱۰۶۔ کشف الاسرار ج ۴/۳۱۳

۱۰۷۔ موسوعہ جمال عبدالناصر ج ۴/۱۰۳

۱۰۸۔ الحج ۲۲/۷۸

۱۰۹۔ البقرہ ۲/۱۸۵

۱۱۰۔ البقرہ ۲/۲۸۶

۱۱۱۔ احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت /۲۸

۱۱۲۔ صحیح البخاری باب (تالیف القرآن) ج ۳، ص ۱۹۳

۱۱۳۔ الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳/۱۶۶

۱۱۴۔ احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت /۳۵

۱۱۵۔ صحیح البخاری (کتاب العلم، باب کان النبی یتخول بالموعظة) ج ۱، ص ۱۹

۱۱۶۔ صحیح البخاری (کتاب المناقب باب صفة النبی ﷺ) ج ۲، ص ۱۸۵

۱۱۷۔ مسند احمد بن حنبل ج ۵/۳۶۶ ج ۶/۱۱۶

۱۱۸۔ ریاض الصالحین /۹۲

۱۱۹۔ الزاریات ۵۱/۵۶

۱۲۰۔ الملک ۶۷/۲

۱۲۱۔ النحل ۱۶/۱۰۶

۱۲۲۔ البقرہ ۲/۱۷۳

۱۲۳۔ مسند احمد بن حنبل ج ۶، ص ۳۵۹-۳۶۱



۱۲۴۔ الحجرات ۳۰/۱۳

۱۲۵۔ تفہیمات ج ۳/۸۴

۱۲۶۔ قواعد الفقہ /۳۵۸

۱۲۷۔ القاموس الفقهی /۲۲۳

۱۲۹۔ الاشباہ والنظائر سیوطی /۱۷۷
۱۳۰۔ المدخل الفقہی العام /۱۰
۱۳۱۔ الموافقات ج ۴/۳، ۵
۱۳۲۔ اصول الفقہ (ابو زہرہ) /۳۴۸
علم اصول الفقہ (خلاف) /۱۹۹
حالۃ الضرورۃ فی الشریعہ /۱۰
۱۳۳۔ الموافقات ج ۲/۱۰
۱۳۴۔ نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ /۶۷-۶۸
۱۳۵۔ التشریع الجنائی الاسلامی ج ۱/۵۷۷
۱۳۶۔ تفسیر عثمانی (زیر آیت ۱۷۳ سورۃ البقرہ)
۱۳۷۔ مجمع الزوائد ۵/۵۰
۱۳۸۔ التشریع الجنائی الاسلامی ج ۱/۵۷۷
۱۳۹۔ نفس مرجع ج ۱، ص ۵۷۹
۱۴۰۔ معارف القرآن ج ۱/۴۲۵ (زیر آیت ۱۷۳ البقرہ)
التشریع الجنائی الاسلامی ج ۱/۵۷۷
۱۴۱۔ نفس مرجع ج ۱، ص ۵۷۷
۱۴۲۔ معارف القرآن ج ۱/۴۲۵ (زیر آیت ۱۷۳ البقرہ)، الاشباہ والنظائر ج ۱/۲۷۵
۱۴۳۔ التشریع الجنائی الاسلامی ج ۱/۵۷۵
۱۴۴۔ الاشباہ والنظائر ابن نجیم ۱۱۳
۱۴۵۔ الاشباہ والنظائر ابن نجیم ۱۱۰
۱۴۶۔ احکام القرآن للجصاص ج ۱/۱۳۹ (زیر آیت ۱۱۹ الانعام)
۱۴۷۔ تفسیر کبیر ج ۵/۱۳
۱۴۸۔ نور الانوار /۱۶۹-۱۷۲، فتح القدیر ج ۸/۱۷۲
۱۴۹۔ احکام القرآن للجصاص ج ۱/۱۳۸
۱۵۰۔ التشریع الجنائی الاسلامی ج ۱/۵۷۶-۵۷۷

اکراہ کی تعریف، شروط، اقسام اور قصد و رضا پر اس کا اثر

اہلیت اس کے عوارض اور حالات ضرورت کے ضمن میں اکراہ کا ذکر کرنے سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اکراہ عوارض اہلیت مکتسبہ میں سے ہے جو اہلیت پر مرتب ہونے والے بعض احکام میں تغیر کا سبب بنتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا شدید عذر ہے جو مکرہ سے حرج اور تنگی دور کرنے کا سبب بنتا ہے۔

اب اکراہ کے حکم اور مکرِہ اور مکرَہ کے تصرفات پر اس کے فقہی اثرات پر بحث کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اکراہ کی تعریف اس کے اقسام اور شروط کا ذکر کیا جائے اور انسان کی رضامندی پر اس کے اثرات کا جائزہ لیا جائے۔ اس طرح اس باب کو ہم نے تین فصلوں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) فصل اول — اکراہ کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

(۲) فصل دوم — اکراہ کی شرطیں

(۳) فصل سوم — اکراہ کی اقسام

(اکراہ کی تعریف)

لغوی تعریف

اکراہ افعال کے وزن پر مصدر ہے اس کا مادہ کرَہ اور کرُہ ہے اور معنی مشقت کے ہیں۔ کسائی کا قول ہے کہ کرَہ (زبر کے ساتھ) اور کرُہ (پیش کے ساتھ) دونوں ہم معنی ہیں۔ (۱) مصباح المنیر میں ہے کہ کرَہ (زبر کے ساتھ) مشقت کو کہتے ہیں اور کرُہ (پیش کے ساتھ) قہر کو اور بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ کرَہ (زبر کے ساتھ) اکراہ کے معنی میں ہے اور کرُہ (پیش کے ساتھ) مشقت کے معنی میں۔(۲) امام لغت فراء کا قول ہے کہ کرُہ (کاف کے پیش کے ساتھ) خود اپنے آپ کو مجبور کرنے اور کرَہ (کاف کے زبر کے ساتھ) غیر کی طرف سے مجبور ہونے کا نام ہے۔ مثال کے طور پر کہتے ہیں۔ جئتنی کُرهاً" وادخلتنی کَرهاً" (۳) ابن بری نے کہا کہ ارشاد خداوندی (وله اسلم من فی السموات والارض طوعاً" و کَرهاً" (۴) فراء کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ کسی نے یہاں "کَرهاً" کو کرُہ (پیش کے ساتھ) نہیں پڑھا ہے۔ اس طرح ارشاد خداوندی کتب علیکم القتال وهو کُره لکم (۵) میں لفظ کرُہ کو کسی نے کرَہ (کاف کے زبر کے ساتھ) نہیں پڑھا ہے۔ اس لئے کرَہ (زبر کے ساتھ) فعل مضطر کے لئے ہے اور کرُہ (پیش کے ساتھ) فعل مختار کے لئے ہے۔ علی بن اسماعیل النحوی الاندلسی کا قول ہے کہ کرَہ (زبر کے ساتھ) کے معنی قابل برداشت مشقت اور کرُہ (پیش کے سات) خود اختیاری مشقت ہے۔ یہی بات امام راغب اصفہانی نے بھی لکھی ہے۔(۶)

کرَہ کی طرح اکراہ کے دیگر مصادر "کرهة" اور "کراهیة" ہیں کریہۃ کے معنی جنگ میں شدت کے ہیں۔ اور ذوالکریہۃ سے مراد تیز تلوار ہے۔ مکارہ الدھر کے معانی زمانے کے مصائب کے ہیں۔ اکرهته کے معنی ہیں میں نے اسے مجبور کر دیا۔ (جبکہ وہ اسے ناپسند کرتا تھا۔)(۷)

اکراہ کی اصطلاحی تعریف

فقہاء نے لفظ اکراہ کی جو تعریفیں نقل کی ہیں ان کی تعداد بہت زیادہ ہے تاہم اس اکثریت کے باوجود ان میں کوئی بہت بڑا اختلاف نہیں ہے۔

اکراہ کی تعریف احناف کے نزدیک

المرء بغيره ينتفى به رضاه اويفسد به اختياره من غير ان تنعدم به الأهلية فى حق المكره اويسقط عنه الخطاب(۸)

ترجمہ : "اکراہ ایک ایسے فعل کا نام ہے جو آدمی کسی دوسرے شخص کے ساتھ بروئے کار لاتا ہے اور اس کے ذریعے اس کی مرضی کو ختم کر دیتا ہے یا اس کے اختیار کو فاسد کر دیتا ہے بغیر اس کے کہ اس سے مکرَہ کی اہلیت یا اس سے شریعت کا خطاب ساقط ہو۔"

علاء الدین بخاری نے یہ تعریف کی ہے۔هو حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا" به فائت الرضا بالمباشره (۹)

ترجمہ : کسی غیر شخص کو ایسے ضرر کے خوف میں مبتلا کر کے جس کا وقوع پذیر ہونا حامل (یعنی اکراہ کرنے والے) کی قدرت میں ہو ایسے کام پر ابھارنا جس کے نتیجے میں وہ غیر شخص خوف زدہ ہو کر وہ عمل کر بیٹھے جس کا اس سے مطالبہ کیا گیا ہو لیکن اس میں اس کی رضا شامل نہ ہو۔

حاشیہ ابن عابدین میں اکراہ کی تعریف اس طرح دی ہوئی ہے فعل يوجد من المكرِه فيحدث فى المحل معنى فيصير مدفوعا" الى الفعل الذى طلب منه(۱۰)

ترجمہ : اکراہ ایک ایسا فعل ہے جو مکرِہ کی طرف سے وجود میں آتا ہے اور محل (جس پر اکراہ کیا جائے) پر اثرانداز ہو کر اس کو اس فعل کے ارتکاب پر لگا دیتا ہے جس کا اس سے مطالبہ کیا جائے۔

امام کاسانی نے اکراہ کی تعریف اس طرح کی ہے۔ "الا كراه عبارة عن الدعاء الى الفعل بالا يعاد و التهديد مع وجود شرائطها" (۱۱)

ترجمہ : شریعت میں اکراہ عبارت ہے اس چیز سے کہ کسی کو ڈرا دھمکا کر کسی فعل کے کرنے پر مجبور کیا جائے خاص شرطوں کی موجودگی میں۔

اکراہ کی تعریف مالکیہ کے نزدیک

مالکی فقہاء میں سے صاحب مواہب الجلیل نے اکراہ کی تعریف اس طرح کی ہےبانه مايفعل بالمرء ممايضره ويوء لمه (۱۲)

مالا یرضاہ المحمول ولا یریدہ بخلاف الاکراہ الحق۔ مثل الجبر علی بیع الارض للطریق اولتوسیع المسجد والطعام للمضطر (۱۳)

کسی شخص کو ظلماً کسی ایسے کام پر لگا دینا جس پر نہ تو وہ راضی ہو اور نہ اس کا ارادہ رکھتا ہو اور وہ اکراہ کسی حق بات کے لئے نہ ہو جیسے کسی کو راستہ بنانے کے لئے یا مسجد میں توسیع کے لئے یا کسی مضطر کے لئے طعان کا بندوبست کرنے کے لئے زمین بیچنے پر مجبور کیا جائے۔

اکراہ کی تعریف شافعیہ کے نزدیک

امام شافعی نے کتاب "الام" میں اکراہ کی تعریف اس طرح کی ہے ان الاکراہ ان یصیر الرجل فی یدی من لایقدر علی الامتناع منہ من سلطان اولص اومتغلب علی واحد من ھولاء ویکون المکرہ یخاف خوفاً علیہ دلالۃ انہ ان امتنع من قول مالمربہ یبلغ بہ الضرب المؤلم اور اکثرمنہ او اتلاف نفسہ (۱۴) "اکراہ یہ ہے کہ کوئی شخص حاکم، چور، ڈاکو یا کسی اور غلبہ پانے والے کے ہاتھوں میں اس طرح بے بس ہو جائے کہ بچ نکلنے کا کوئی راستہ نہ ہو اور مکرہ کو دلالت حال سے یہ خوف ہو کہ اس کو جس کام کا حکم دیا گیا ہے اس سے انکار کرنے کی صورت میں اس کو المناک سزا دی جائے گی یا اس کو قتل کر دیا جائے گا۔

تفتا زانی نے شافعیہ کے نزدیک اکراہ کی تعریف نقل کرتے ہوئے لکھا ہے۔حمل الغیر علی ان یفعل مالا یرضاہ ولا یختار مباشرتہ لو خلی ونفسہ فیکون معدماً للرضا لا للاختیار (۱۵)

کسی کو ایسے فعل پر مجبور کرنا جس پر وہ رضامند نہ ہو اور اگر اس کو آزاد چھوڑ دیا جائے تو وہ اس فعل کو اختیار نہیں کرے گا پس اس سے اس کی رضامندی معدوم ہوتی ہے نہ کہ اختیار۔

اکراہ حنابلہ کے نزدیک

ابن قدامہ نے اکراہ کی تعریف اس طرح کی ہےاذا نیل بشیئی من العذاب کالضرب والخنق والعصر والحبس والغط فی الماء مع الوعید فانہ یکون اکراھا (۱۶)

ترجمہ : اگر مکرہ کو مارپیٹ گلا گھونٹنے، قید و بند یا پانی میں غوطے دینے جیسے عذابوں میں سے کسی

نتیجہ

ان تعریفات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے درمیان آپس میں کوئی بہت بڑا فرق نہیں پایا جاتا اور اگرچہ ان کے الفاظ اور عبارتیں مختلف ہیں لیکن مضمون سب کا ایک ہے سوائے اس کے کہ بعض تعریفیں اکراہ کے لغوی معانی سے زیادہ قریب ہیں۔ جبکہ بعض میں اکراہ کے ارکان شروط اور مرتب ہونے والے آثار کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ البتہ حنابلہ کے نزدیک اکراہ متحقق ہونے کے لئے مجرد وعید کافی نہیں بلکہ مکرہ کا فعلاً" عذاب میں مبتلا کیا جانا ضروری ہے۔ لیکن دیگر فقہاء کی تعریفات کی رو سے مجرد وعید بھی اکراہ ہے بشرطیکہ مکرہ اس وعید پر عمل کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔ ان تعریفات کی رو سے اکراہ کے چار ارکان ہیں۔

١۔ مکرِہ — یعنی وہ شخص جو مکرَہ کو کسی قول یا فعل پر مجبور کرے۔
٢۔ مکرَہ — جس پر اکراہ کیا گیا ہو
٣۔ مکرَہ علیہ — وہ کام جسے کرنے کا مکرِہ نے حکم دیا ہے۔
٤۔ مکرَہ بہ — وہ وسیلہ جس کے ذریعے اکراہ کیا گیا ہو یعنی جس کے ذریعے مکرِہ مکرَہ کو خوف زدہ کر کے مکرَہ علیہ (مطلوبہ ناپسندیدہ کام) پر مجبور کرتا ہے۔

ان تعریفات سے مندرجہ ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں۔

(١) اکراہ متحقق ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دھمکی ایسی ہو جو مکرَہ کو اس کام پر مجبور کر سکے جو اس سے مطلوب ہے۔ یعنی جس سے اس کی رضا معدوم اور اختیار فاسد ہو۔ جیسے قتل، قطع اور ضرب شدید کی دھمکی۔

(٢) دھمکی دینے والا (مکرِہ) وسائل اکراہ کے استعمال پر قادر ہو اور وہ اپنی دھمکی میں سنجیدہ بھی ہو۔

(٣) مکرَہ کو اس دھمکی پر فی الحال عمل ہونے کا خطرہ ہو۔

(٤) مکرَہ خود اس کام کے ارتکاب سے اجتناب کرتا ہو۔

ان باتوں کی مزید تفصیل انشا اللہ دوسری فصل میں اکراہ کی شرطوں کے بیان میں آئے گی۔

جمہور فقہاء اور صاحبین کے نزدیک دھمکی پر عمل کرنے کی قدرت جس طرح سلطان کو حاصل ہے اس طرح غیر سلطان کو بھی حاصل ہے کیونکہ اکراہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ مکرَہ کو ضرر پہنچانے کی دھمکی دی جائے اور دھمکی ہر ایسا شخص دے سکتا ہے جسے قوت اور غلبہ حاصل ہو۔ اس لئے اکراہ متحقق ہونے کے لئے مکرِہ کا سلطان ہونا یا سلطان کا مقرر کردہ عامل و قاضی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ہر مسلط شدہ شخص مکرِہ ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ اسے واقعی تسلط اور غلبہ حاصل ہو۔(۲۱)

سبب اختلاف

فقہائے احناف نے امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان رائے کے اس اختلاف کو زمانے کے اختلاف پر محمول کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانے میں سلطان کے علاوہ کسی اور شخص کو اکراہ کی قوت حاصل نہ تھی لیکن صاحبین کے زمانے میں حالات کی تبدیلی سے سلطان کے علاوہ بعض دوسرے بااثر اور طاقتور اشخاص بھی اکراہ کر سکتے تھے۔ یعنی انہوں نے اس اختلاف کو اختلاف عصر و زمان قرار دیا ہے نہ کہ اختلاف حجت و برہان۔ امام زیلعی نے لکھا ہے کہ اگر امام ابو حنیفہ صاحبین کے زمانے میں ہوتے تو وہ بھی ان کے قول کے مطابق فتویٰ دیتے۔(۲۲)

پروفیسر محمد سلیم شاہ صاحب نے اپنے مقالے میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان اس فقہی اختلاف کو زمانے کے اختلاف پر محمول کرنا محل نظر قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور قاضی ابو یوسف کا زمانہ تقریباً ایک ہی ہے۔ امام ابو یوسف عباسی خلیفہ ہارون الرشید کے عہد ۱۷۰ھ تا ۱۹۳ھ میں قاضی القضاۃ تھے جبکہ خلافت عباسیہ پورے عروج پر تھی۔ خلیفہ اور ان کے عمال کی گرفت بہت مضبوط تھی۔ جبکہ امام ابو حنیفہ کے دور میں خلافت اموی کا خاتمہ اور خلافت عباسی کا قیام عمل میں آیا تھا۔ اس تبدیلی کے دوران افراتفری اور بدامنی بہت پھیل گئی تھی۔ اگر یہی وجہ تھی تو امام ابو حنیفہ کا مسلک وہی ہونا چاہئے جو صاحبین کا ہے۔ اس لئے یہ درست نہیں کہ یہ اختلاف زمانوں میں فرق کی وجہ سے تھا۔ بلکہ یہ حقیقت میں نقطہ نظر کا اختلاف تھا۔(۲۳)

میرے نزدیک استاد محترم کی رائے بہت وزن رکھتی ہے کیونکہ اس بات میں شک و شبہ کی

حکومتوں کی تمام برائیاں پیدا ہو گئی تھیں پورے اموی دور میں قتل و غارت گری کا سلسلہ جاری رہا اور مخالفین کی شورشیں بھی جاری رہیں۔ شیعوں اور خارجیوں نے عراق میں کبھی مستقل امن نہیں ہونے دیا۔ اس لئے یہ بات محل نظر ہے کہ چونکہ امام ابو حنیفہ کے دور میں خلفاء اور ان کے عمال کی گرفت بڑی مضبوط ہوتی تھی اس لئے انہوں نے یہ رائے دی کہ اکراہ سلطان ہی کر سکتا ہے بلکہ جس طرح اور کئی مسائل میں امام ابو حنیفہ کی رائے میں حد درجہ احتیاط اور سختی کا پہلو غالب ہے اور صاحبین نے ان مسائل میں ان سے اختلاف کیا ہے اسی طرح زیر بحث مسئلے میں بھی ہے۔

قول راجح

زیر بحث مسئلے میں علمائے احناف جیسے امام شامی' امام زیلعی' امام سرخسی اور امام کاسانی وغیرہ نے صاحبین کے قول کو راجح اور مفتابہ قرار دیا ہے(۲۴) جس کی تائید کئی روایات سے بھی ہوتی ہے جو اکراہ کے بارے میں اصل الاصول کی حیثیت رکھتی ہیں۔ امام سرخسی نے اس ضمن میں عمار ابن یاسر کی روایت نقل کی ہے جنہیں بعض کفار نے پکڑ کر کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا تھا۔ لیکن ان کا دل ایمان پر مطمئن تھا۔ حضور ﷺ نے انہیں اس کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا فان عادوا فعد کہ اگر وہ کفار پھر ایسا ہی تمہیں کلمہ کفر کہنے پر مجبور کر دیں تو تم بھی پھر ایسا ہی کرنا۔(۲۵) اور ظاہر بات ہے کہ عمار ابن یاسر پر جن کفار نے اکراہ کیا تھا وہ نہ حاکم تھے اور نہ حاکم کے مقرر کردہ عامل' اسی طرح امام سرخسی نے لکھا ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک مکرہ کی طلاق واقع ہو گی خواہ اکراہ کرنے والا سلطان ہو یا غیر سلطان (۲۶) اور استدلال میں انہوں نے ایک ہی مفہوم کی کئی روایات نقل کی ہیں جن میں بیوی نے اپنے شوہر کے گلے پر سوتے میں چھری رکھ کر اس کو تین طلاقیں دینے پر مجبور کیا تھا اور اس طرح وہ تین طلاق دے بیٹھا تھا۔ تو حضور ﷺ نے فرمایا لا قیلولة فی الطلاق طلاق میں قیلولہ نہیں یعنی ان طلاقوں کو صحیح اور نافذ قرار دیا تھا۔(۲۷) ظاہر بات ہے کہ وہ بیوی نہ تو حاکم تھی اور نہ حاکم کی عاملہ۔ اس طرح اور بھی بے شمار روایات ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اکراہ سلطان اور غیر سلطان سب سے ممکن ہے۔

سلطان اور غیر سلطان کے اکراہ میں فرق

ایک صاحب اقتدار حاکم کا محض حکم ہی اکراہ متصور ہو گا خواہ وہ وعید کے ساتھ ہو یا بغیر

ضرب شدید وغیرہ کی صورت میں ہو گی۔ بیوی کے لئے شوہر کا حکم صاحب اقتدار حاکم کے درجے میں ہے بشرطیکہ عدم اطاعت کی صورت میں بیوی کو اس کی طرف سے اکراہ کا خوف ہو۔ اور اگر اکراہ کا خوف نہ ہو اس کے باوجود وہ اطاعت کرے تو یہ اکراہ نہیں ہے۔(۲۸)

البتہ جس کے پاس اقتدار نہ ہو اس کا حکم اس وقت تک اکراہ نہیں سمجھا جائے گا جب تک مامور کو غالب گمان نہ ہو کہ اگر اس نے حکم کی تعمیل نہ کی تو اس پر اکراہ کے وسائل استعمال کئے جائیں گے۔ یا امر دینے والے کی یہ عادت ہو کہ وہ اپنے حکم کی خلاف ورزی پر وسائل اکراہ استعمال کیا کرتا ہو۔(۲۹)

مکرِہ کا عاقل و بالغ ہونا شرط نہیں

اکراہ متحقق ہونے کے لئے یہ شرط نہیں کہ مکرِہ عاقل و بالغ ہو بلکہ اگر سمجھ بوجھ رکھنے والا نابالغ مسلط ہو کر کسی پر اکراہ کرے تو اکراہ متحقق ہو جائے گا۔ اسی طرح مخبوط الحواس بالغ کا اکراہ معتبر ہو گا کیونکہ اکراہ کی اصل بنیاد تسلط ہے اور وہ دونوں صورتوں میں موجود ہے۔(۳۰)

(۲) شروط مکرَہ

اکراہ شرعاً معتبر ہونے کے لئے مکرَہ کے حوالے سے بعض شرائط کا لحاظ ضروری ہے جو درج ذیل ہیں۔

(i) پہلی شرط (دھمکی فوری نوعیت کی ہو)

جمہور کی رائے

مکرَہ کو اس امر کا غالب گمان ہو کہ اگر اس نے اکراہ کرنے والے کی مرضی کے مطابق عمل نہ کیا تو وہ اپنی دھمکی پر فوری طور پر عمل کر دے گا۔ یہ احناف، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے۔

فتح القدیر میں لکھا ہے کہ مکرَہ کو اکراہ کرنے والے کی طرف سے یہ خوف ہو کہ اگر اس نے اس کی مرضی کے مطابق عمل نہ کیا تو وہ اپنی دھمکی پر فی الحال عمل کر دے گا اور ایسا اکراہ ہی طبعاً اکراہ ملجئی متصور ہوتا ہے۔(۳۱) شامی نے لکھا ہے کہ اگر اکراہ کرنے والے نے کسی

جائے گا۔ کیونکہ ایسی صورت میں مکرہ کے پاس وقت ہے کہ وہ کسی کی حمایت حاصل کرے۔ پھر یہ کہ ایسی دھمکی جس پر کہیں مستقبل میں عمل ہو گا اس قابل نہیں کہ وہ مکرَہ کو جلدی سے اس اکراہ کے مطابق عمل کرنے پر مجبور کر دے۔ اور یہ فیصلہ کہ دھمکی پر فی الحال عمل ہونے کا خطرہ ہے یا نہیں معقول اسباب کی بنیاد پر مکرَہ کے حالات اور اس کے غالب گمان کے مطابق کیا جائے گا۔(۳۲) امام کاسانی نے لکھا ہے کہ اگر مکرِہ بغیر کسی وعید کے کسی فعل کے ارتکاب کا حکم کرے لیکن مکرَہ کا غالب گمان یہ ہو کہ اگر وہ مکرِہ کے حکم کے مطابق عمل نہیں کرے گا تو وعید متحقق ہو جائے گی' ایسی صورت میں اکراہ ثابت ہو جائے گا کیونکہ ضرورت متحقق ہو گئی اس لئے مثلاً" اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ مہلک بھوک لگنے تک صبر کرنے کی صورت میں اس سے اکراہ زائل ہو جائے گا تو اس کے لئے مباح نہیں کہ وہ مردار کھانے میں جلدی کرے لیکن اگر یہ گمان نہ ہو تو پھر مردار کھانا اس کے لئے فی الحال بھی مباح ہے۔(۳۳)

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایسی صورتوں میں مکرَہ کے غالب گمان کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ صورت وعید کا۔

اسی طرح امام سیوطی الشافعی نے الاشباہ والنظائر میں لکھا ہے کہ اگر مکرَہ کو کہا جائے کہ اپنی بیوی کو طلاق دے دو ورنہ تجھ کو کل قتل کر دوں گا تو یہ اکراہ نہیں ہے۔(۳۴)

ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے کہ مکرَہ کو یہ غالب گمان ہو کہ اگر وہ اکراہ کرنے والے کے مطالبے کو پورا نہیں کرے گا تو وہ اپنی دھمکی پر عمل کر دے گا۔(۳۵) اور ظاہر بات ہے کہ مکرَہ کو یہ گمان غالب تب ہی ہو سکتا ہے جب اس کو یہ خطرہ ہو کہ مکرِہ اپنی دھمکی پر فی الفور عمل کر دے گا۔

الغرض جمہور فقہاء کے نزدیک اکراہ شرعاً" معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مکرَہ کو دی گئی دھمکی پر فی الحال عمل ہونے کا خطرہ ہو اور اس میں مکرَہ کی رائے اور غالب گمان کا اعتبار ضروری ہے۔ اس کی رائے اور غالب گمان کے مطابق اگر وہ اکراہ کرنے والے کی مرضی کے مطابق عمل نہیں کرے گا تو اس کو اتنی فرصت نہیں ملے گی کہ اپنی دفاع کا خاطر خواہ بندوبست کر سکے کیونکہ مکرِہ اپنی دھمکی پر فوراً" عمل کر دے گا تو یہ اکراہ شرعاً" معتبر ہے اور اگر اس کے غالب گمان کے مطابق اس کو حاکم وقت یا اور کسی سے مدد لینے کی فرصت ہے تو اس اکراہ کا شرعاً" اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مالکیۃ کی رائے

الدسوقی لکھتے ہیں۔ کہ شرعاً" معتبر اکراہ وہ ہے جس میں شدید الم کا خوف ہو خواہ فی الحال ہو یا مستقبل میں اور اس میں مکرَہ کا غالب گمان کافی ہے نہ کہ یقین۔(۳۶)

یعنی مالکیہ کے نزدیک اگر مکرَہ کے غالب گمان کے مطابق اکراہ کرنے والا اپنی دھمکی پر بعد میں بھی عمل کر سکتا ہے تو یہ اکراہ بھی شرعاً" معتبر ہو گا۔ مالکیہ اس فرصت کو خاطر میں نہیں لاتے جس سے فائدہ اٹھا کر مکرَہ حاکم وقت یا اور کسی سے رجوع کر کے اپنی دفاع کا بندوبست کر سکتا ہے۔

راجح رائے

زیر بحث مسئلے میں جمہور کی رائے راجح معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس سے اکراہ کے بہانے جرائم کے ارتکاب کی حوصلہ شکنی ہوتی ہے۔ لیکن موجودہ دور میں جبکہ جرائم پیشہ لوگوں پر قابو پانے میں حکمران مسلسل ناکامی سے دوچار چلے آ رہے ہیں مالکیہ کی رائے کو بھی خاص اہمیت حاصل ہے۔ لہٰذا اگر مکرَہ کو یقینی طور پر یا اس کے غالب گمان کے مطابق دی گئی دھمکی پر بعد میں بھی عمل ہونے کا خطرہ موجود ہو تو اس اکراہ کو شرعاً" معتبر قرار دینا مناسب ہو گا۔

(ii) دوسری شرط (مکرَہ مکرِہ کی شر سے بچنے پر قادر نہ ہو)

مکرَہ کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ بھاگ کر یا کسی کی مدد حاصل کر کے یا مکرِہ کا مقابلہ کر کے اس کے شر سے بچنے پر قادر نہ ہو، یعنی مکرَہ کے لئے اس فعل کے ارتکاب کے سوا جس پر اسے مجبور کیا گیا ہو کوئی اور متبادل موجود نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ اس چیز پر صبر کر لے جس پر اسے مجبور کیا گیا ہو۔(۳۷)

(iii) تیسری شرط (اس کام میں مکرَہ کی اپنی مرضی شامل نہ ہو)

تیسری شرط یہ ہے کہ مکرَہ کی جانب سے کوئی ایسی چیز ظاہر نہ ہو جس سے یہ ثابت ہو کہ اس نے وہ کام اپنی مرضی یا پسند سے کیا ہے۔ یعنی مکرَہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ اکراہ کرنے والے کے مطالبے میں تبدیلی یا کمی بیشی نہ کرے ورنہ اس کام میں وہ مکرَہ شمار نہیں ہو گا۔ مثلاً"

مالک اور امام شافعی کے نزدیک مزکورہ بیع یا طلاق کا حکم اکراہ کی وجہ سے تبدیل نہیں ہو گا یونکہ ان تمام صورتوں میں اکراہ متحقق ہی نہیں ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک اگر مکرَہ مکرَہ علیہ سے کم پر عمل کرتا ہے مثلاً" تین طلاقوں کی جگہ دو طلاقیں دے دیتا ہے تو وہ بھی مکرَہ شمار ہو گا مختار نہیں اور اگر وہ مکرَہ علیہ سے زیادہ پر عمل کرتا ہے تو اس میں وہ مختار ہے مکرَہ نہیں۔(۳۸)

(iv) چوتھی شرط (مکرَہ اس فعل کا ارتکاب صرف اکراہ کی وجہ سے کرے)

چوتھی شرط یہ ہے کہ مکرَہ اس فعل کا ارتکاب صرف اکراہ کی وجہ سے کرے۔ یعنی اگر اس پر اکراہ نہ ہوتا تو وہ ہرگز اس فعل کا مرتکب نہ ہوتا۔ لیکن اگر بغیر اکراہ کے بھی وہ اس فعل کا مرتکب ہوتا رہتا ہے یا اس کا عزم و ارادہ رکھتا ہے تو اکراہ متحقق نہیں ہو گا۔(۳۹)

مکرَہ بہ کی شرطیں

مکرَہ بہ سے مراد وہ وسائل یا ذرائع ہیں جو مکرِہ مکرَہ کو کسی قول یا فعل پر مجبور کرنے کے لئے اختیار کرتا ہے۔ یہ وسائل ایسے ہونے چاہئیں جن کے ذریعے مکرَہ کے دل پر خوف طاری ہو جائے اور وہ اس فعل کے ارتکاب پر مجبور ہو جائے جس کا اسے حکم دیا جا رہا ہو جیسے قتل قطع اعضاء اور شدید مارپیٹ وغیرہ۔ اکراہ کی صورت میں یا تو ان امور کی دھمکی دی جاتی ہے یا دھمکی کے ساتھ کچھ تعزیب بھی ہوتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اکراہ کا تحقق محض دھمکی سے ہو سکتا ہے یا اس کے لئے مذکورہ تعزیب کا ہونا بھی ضروری ہے۔ مناسب بات یہ ہے کہ پہلے ہم اس مسئلے کا فقہاء کے آراء اور دلائل کے ساتھ جائزہ لیں اور پھر مکرَہ بہ کی اقسام اور اس کے بارے میں مختلف مذاہب کے آراء پیش کریں۔

اکراہ اور تعزیب

کیا اکراہ متحقق ہونے کے لئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ کوئی ایک شخص دوسرے شخص کو وسائل اکراہ کی دھمکی دے یا اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ دھمکی دینے کے ساتھ ساتھ مکرِہ کوئی ایسا عمل بھی کرے جس میں ایذا رسانی کا عنصر پایا جاتا ہو جیسے مارپیٹ، گلا دبانا، حبس

اس امر پر علماء کا اتفاق ہے کہ اگر دھمکی کے ساتھ [illegible]
لیکن اگر صرف دھمکی دی گئی ہو تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور ایک قول کے مطابق امام احمد کی بھی یہ رائے ہے کہ مجرد دھمکی دینا بھی اکراہ ہے۔(۴۰) لیکن دوسرے قول کے مطابق امام احمد کی یہ رائے ہے کہ دھمکی کے ساتھ کوئی ایسا فعل بھی ہونا چاہئے جس سے ایذا رسانی کا پہلو سامنے آتا ہو۔(۴۱)

دھمکی کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کی ایذا کو لازمی قرار دینے کے بارے میں امام احمد کی دلیل یہ ہے کہ شرع میں مکرَہ کو رخصت صرف اس صورت میں دی گئی ہے جبکہ دھمکی کے ساتھ کوئی ایذا بھی شامل ہو جیسا کہ عمار ابن یاسر کی حدیث سے ثابت ہے کہ مشرکین نے ان کو دھمکی دی تھی کہ وہ کلمہ کفر کہہ دیں ورنہ وہ ان کو جان سے مار دیں گے۔ عمار ابن یاسر رضی اللہ عنہ نے ایسا کرنے سے انکار کیا تو کفار نے ان کو پانی میں غوطے دے کر کلمہ کفر کہنے پر مجبور کر دیا لیکن ان کا دل ایمان پر مطمئن تھا اور وہ روتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اپنا حال سنایا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے آنسوں پونچھتے ہوئے فرمایا اخذک المشرکون فغطوک فی الماء وامروک ان تشرک باللہ ففعلت فان اخذوک مرہ آخری فافعل ذلک بھم "مشرکین نے تمہیں پکڑ کر پانی میں غوطے دئے اور تمہیں حکم دیا کہ اللہ کے ساتھ (ان کے بتوں کو) شریک ٹھہراو اور تم نے ویسا ہی کیا، اگر وہ تمہیں دوبارہ پکڑیں تو تم بھی ان کے ساتھ یہی معاملہ کرو۔"

ان کی دوسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول یہ اثر ہے۔
لیس الرجل امیناً علی نفسہ اذا اجعتہ او ضربتہ او اوثقتہ(۴۲) "جب آپ کسی کو بھوکا رکھیں یا اسے ماریں پیٹیں یا اسے باندھ کر رکھیں تو وہ اپنی جان کو امن میں نہیں سمجھتا۔"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول اس بات کی دلیل ہے کہ اگر دھمکی کے ساتھ کوئی ایذا بھی شامل ہو تو اسے اکراہ سمجھا جائے گا۔

لیکن دیگر ائمہ کی متفقہ رائے اور اما احمد بن حنبل کے راجح قول کے مطابق محض دھمکی سے اکراہ ممکن ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے مجبور شخص کے لئے اس فعل کا ارتکاب جس پر اسے مجبور کیا گیا ہو اس لئے جائز قرار دیا ہے کہ وہ اپنی ذات سے اس سزا یا ایذا کو دور کر

[illegible]
کرے جس پر اسے مجبور کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں اگر مجبور شخص کو صرف دھمکی کی صورت میں اس فعل کے ارتکاب کی اجازت نہ دی گئی جو اس سے مطلوب ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس کی جان کو تباہی کے خطرے سے دوچار کر دیا گیا ہے۔ مثلاً" اگر کسی شخص کو طلاق پر مجبور کیا جائے اور وہ یہ جانتا ہو کہ اگر اس نے مجبور کرنے والے شخص کا حکم نہ مانا تو وہ اسے قتل کر دے گا تو ایسی صورت میں اگر صرف دھمکی کی صورت میں اسے طلاق کا لفظ کہنے کی اجازت نہ دی گئی تو وہ قتل ہو جائے گا اور اسے شریعت کی دی گئی اجازت کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو گا۔ مجبور شخص کو رخصت دی ہی اس لئے گئی ہے کہ وہ اپنی ذات سے ضرر کو دور کر سکے۔(۴۳)

حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے واقعے سے محض یہ ثابت ہوتا ہے کہ اذیت دے کر ان کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا لیکن اس سے ہرگز یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اکراہ کے لئے اذیت شرط ہے۔ جب مکرہ کو اس امر کا غالب گمان حاصل ہو گیا کہ اسے جو دھمکی دی گئی ہے وہ پوری ہو کر رہے گی تو یہ رخصت کے ثبوت کے لئے کافی ہے جیسا کہ فقہاء کی متفقہ رائے ہے۔

اس طرح زیر بحث مسئلے میں فریقین کے دلائل پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جمہور کی رائے راجح ہے۔

مکرَہ بہ کی اقسام و شروط

اب مکرَہ بہ (یعنی ایسے وسائل جن کے ذریعے اکراہ کیا جائے) کی اقسام و شروط اور اس ضمن میں فقہاء کے آراء پر ذرا تفصیل سے بحث کی جاتی ہے۔ ایسے وسائل بے شمار ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ وسائل وقت کے ساتھ ساتھ نئی نئی شکلیں اختیار کرتے رہتے ہیں اور ہر زمانے میں اس کی ایسی نئی نئی صورتیں سامنے آتی ہیں جو اس سے پہلے موجود نہیں ہوتیں۔ اس لئے ہم یہاں صرف چند ان اہم وسائل اور اسالیب اور ان کے شروط کا ذکر کریں گے جو ہر دور میں مروج رہے ہیں اور جو علماء نے اپنی کتابوں میں گنوائے ہیں

(۱) پہلی شرط (وسائل اکراہ ایسے ہوں جو مکرَہ کو مجبور کر دیں)

مکرَہ بہ (یا وسائل اکراہ) ایسے ہوں جو مکرَہ کو مجبور کر دیں۔ اکراہ شرعاً" معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مکرَہ کو ایسے وسائل کی دھمکی دی جائے جو ملجئی یا مجبور کرنے والی ہو جس سے نقصان زیادہ ہو اور جو مکرَہ کی رضا مندی کو معدوم اور اس کے اختیار کو فاسد کر دے جیسے قتل

جمہور فقہاء کے نزدیک مال ضائع کر دینے کی دھمکی سے بھی اکراہ متحقق ہوتا ہے۔ بشرطیکہ دھمکی زیادہ مال کے اتلاف کی ہو۔ اسی طرح طویل قید کی دھمکی بھی اکراہ ملجئی متصور ہو گی۔ لیکن احناف ایسی دھمکی کو اکراہ نہیں سمجھتے خواہ کتنا ہی بہت زیادہ مال کے اتلاف اور لمبی قید کی دھمکی دی گئی ہو۔ مسئلہ زیر بحث میں جمہور اور احناف کی رائے کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کی جاتی ہے۔

جمہور کی رائے

مالکی، شافعی اور حنبلی فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اتلاف مال اور طویل قید کی دھمکی اکراہ ملجئی ہے۔

مالکیہ کی رائے

مالکی فقہاء اتلاف مال کی دھمکی کو اکراہ ملجئی قرار دیتے ہیں۔ لیکن کتنے مال کے اتلاف کی دھمکی اکراہ ملجئی قرار دی جائے گی اس بارے میں ابن عرفہ الدسوقی نے مالکی فقہاء کے آپس کے اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے امام مالک سے یہ رائے منسوب کی ہے کہ مطلق اتلاف مال اکراہ ملجئی قرار دی جائے گی اور اس میں مال کی مقدار کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ البتہ بعض مالکی فقہاء اتلاف مال کی دھمکی کو اکراہ ملجئی قرار نہیں دیتے اور یہ رائے اصبغ سے منسوب ہے۔ لیکن بعض مقدار مال کا لحاظ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر زیادہ مال کے اتلاف کی دھمکی دی جائے تو اس اکراہ کا شرعاً اعتبار کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ یہ رائے ابن ماجشون سے منسوب ہے۔ اور متاخرین نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔(۴۵) ایک اور جگہ ابن عرفہ الدسوقی اکراہ ملجئی کے وصف میں رقمطراز ہیں کہ اکراہ تب ملجئی قرار دی جائے گی جب قتل کی دھمکی دی جائے یا ایسے ضرب کی دھمکی دی جائے جو اتلاف عضو کا سبب بن سکتی ہو۔ یا شدید قید اور حبس کی دھمکی دی جائے۔(۴۶)

الغرض مالکیہ کے نزدیک کثیر مال کے اتلاف اور اسی طرح طویل قید کی دھمکی سے اکراہ ملجئی متحقق ہوتی ہے۔

شافعیہ کی رائے

شافعی مذہب میں بھی طویل قید اور زیادہ مال کے اتلاف کی دھمکی اکراہ قرار دی گئی ہے۔

ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مکرہ کو جن چیزوں کی دھمکی دی جاتی ہے ان سے اس کو ضرر پہنچتا ہو۔ جیسے قتل، قطع، ضرب شدید اور طویل حبس، البتہ ذوی الاقدار کے لئے کم سزا کی دھمکی بھی موجب اکراہ ہے۔(۴۷)

حنابلہ کی رائے

حنابلہ بھی اتلاف مال اور طویل قید کی دھمکی اکراہ ملجئی قرار دیتے ہیں اگر وہ مال یسیر نہ ہو۔ اسی طرح ابن قدامہ نے مکرَہ بہ کے بارے میں لکھا ہے کہ اکراہ شرعاً" معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مکرَہ بہ سے زیادہ ضرر کا احتمال ہو جیسے قتل، ضرب شدید اور طویل قید۔(۴۸)

احناف کی رائے

احناف کی رائے میں اتلاف مال کی دھمکی اکراہ متصور نہیں ہوتی اگرچہ اس سے مکرَہ کو زیادہ ضرر پہنچے۔ اس طرح طویل قید کی دھمکی بھی موجب اکراہ نہیں ہے۔ امام سرخسی نے لکھا ہے کہ قید کرنے کی دھمکی اکراہ ملجئی نہیں ہے اور ایسی دھمکی سے حرام چیزیں مباح نہیں ہو جاتیں۔(۴۹) ایک اور جگہ امام موصوف نے لکھا ہے کہ قید کی دھمکی سے مکرَہ کی جان کو کوئی خطرہ نہیں ہے اس لئے مکرَہ نے اس اکراہ کے نتیجے میں اگر کسی ممنوع فعل کا ارتکاب کیا ہے تو وہ اس کے لئے مسئول ہو گا۔(۵۰) اسی طرح امام کاسانی نے اکراہ ناقص کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اکراہ جو موجب الجاء و اضطرار نہیں ہے وہ قید یا ایسے ضرب کی دھمکی ہے جس سے کوئی عضو تلف ہونے کا خطرہ نہیں۔(۵۱)

یعنی جہاں تک اتلاف مال کا تعلق ہے امام ابو حنیفہ کے مذہب میں اصول یہ ہے کہ اتلاف مال کی وعید اکراہ نہیں ہے۔ خواہ اس سے صاحب مال کو بہت زیادہ نقصان ہو۔ مگر بعض حنفی علماء مال کے اتلاف کی وعید کو اکراہ سمجھتے ہیں۔ پھر ان فقہاء میں بھی اس امر میں اختلاف ہے کہ کتنے مال کے اتلاف کی دھمکی موجب اکراہ ہے۔ چنانچہ بعض فقہاء تمام مال کے اتلاف کی دھمکی کو اکراہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ بعض دیگر فقہاء کے نزدیک تمام مال کے اتلاف کی دھمکی شرط نہیں ہے بلکہ مال کے ایک حصے کے اتلاف کی دھمکی جس سے اس شخص کو کافی نقصان پہنچے اکراہ متحقق ہونے کے کافی ہے۔(۵۲)

حنفی مذہب میں مختار رائے یہ ہے کہ اتلاف مال کی دھمکی خواہ زیادہ مال کیوں نہ ہو اور

راجح رائے

جیسا کہ امام ابو زہرہ نے لکھا ہے اس مسئلے میں راجح رائے جمہور کی ہے جو کہ بعض احناف کی بھی رائے ہے کہ زیادہ مال اور طویل قید کی دھمکی اکراہ ملجئی قرار دی جائے گی۔ کیونکہ دین میں آسانی ہے تنگی نہیں لیکن یہ ضرور ہے کہ مکرہ کو اتلاف مال اور قید سے جو متوقع ضرر ہے وہ اس ضرر سے زیادہ ہو جو اس تیسرے شخص کو اس اکراہ کے نتیجے میں پہنچتا ہے۔(۵۴)

(ii) دوسری شرط (وعید کا تعلق مکرَہ کی ذات سے ہو)

اکراہ شرعاً" معتبر ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وعید کا تعلق مکرَہ کی ذات سے ہو اور اس پر اکثر فقہاء کا اتفاق ہے۔ البتہ اگر وعید کا تعلق مکرَہ کی ذات کے علاوہ دوسرے لوگوں سے ہو تو اس میں دو رائے ہیں۔

بعض احناف کے نزدیک اگر وعید کا تعلق مجبور کے علاوہ کسی اور سے ہو تو اکراہ نہیں ہے۔ امام بزدوی' امام زیلعی اور بعض دیگر حنفی فقہاء نے یہی رائے دی ہے۔(۵۵) لیکن بعض احناف کے نزدیک اگر وعید والدین' اولاد یا کسی اور ذی رحم محرم سے متعلق ہو تو استحساناً" اکراہ ہے نہ کہ قیاساً"۔ امام سرخسی نے لکھا ہے کہ قیاساً" شریعت کی رو سے معتبر تہدید وہ ہے جو نفس پر واقع ہو لیکن چونکہ والدین' اولاد اور دوسرے محارم رشتہ دار بمنزلت نفس کے ہیں اس لئے استحساناً" ان سے متعلق تہدید بھی اکراہ ہو گا۔ بلکہ باپ کو قید میں ڈالنے سے بیٹے کو جو رنج اور تکلیف ہو گی وہ اس رنج اور تکلیف سے کم نہیں ہو گی بلکہ زیادہ ہو گی جو وہ خود قید ہونے سے محسوس کرے گا۔ بلکہ وہ تو باپ کو چھڑانے کے لئے خود کو قید کے لئے پیش کرنا زیادہ پسند کرے گا۔(۵۶) اور یہی رائے بعض مالکیہ کی ہے بلکہ وعید کا کسی اجنبی سے متعلق ہونا بھی ان کے نزدیک اکراہ متصور ہوتا ہے۔ اور یہی رائے بعض شافعیہ کی بھی ہے۔(۵۷) حنابلہ صرف باپ یا بیٹے سے متعلق وعید کو اکراہ سمجھتے ہیں۔(۵۸)

راجح رائے

ان تمام آراء کا بغور جائزہ لینے کے بعد راجح رائے وہ معلوم ہوتی ہے جو مالکیہ نے دی ہے جس کی رو سے کسی کے اصول' فروع' محارم رشتہ داروں بلکہ اجنبی سے متعلق وعید اکراہ

مسلمان دوسرے مسلمان کی جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کے لئے بقدر استطاعت مسئول ہے۔ حضور نبی کریم ﷺ نے صلہ رحمی کی تعلیم دی ہے اور مسلمانوں کو جسد واحد قرار دیا ہے۔ ان تعلیمات کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان اپنے نفس کی طرح دوسروں کو بھی اذیت سے بچانے کی فکر کرے۔

(iii) تیسری شرط (مکرَہ بہ مکرِہ کا اپنا حق نہ ہو)

تیسری شرط یہ ہے کہ مکرَہ بہ مکرِہ کا ایسا حق نہ ہو جس کے ذریعے وہ کسی ناجائز چیز کو حاصل کرنا چاہتا ہو۔ مثلاً" شوہر کے پاس طلاق کا حق ہے۔ وہ بیوی کو دھمکی دے کہ اگر وہ اسے مہریا قرضہ معاف نہیں کرے گی تو وہ اسے طلاق دے دے گا لیکن اکثر حنابلہ اسے بھی اکراہ کے ذیل میں شمار کرتے ہیں۔(۵۹)

(iv) تیسری شرط (دھمکی فوری نوعیت کی ہو)

مکرَہ بہ میں ایک شرط یہ ہے کہ دھمکی فوری نوعیت کی ہو یعنی اگر اسے قتل کرنے یا جسمانی نقصان پہنچانے کی دھمکی دی گئی ہے تو مکرِہ بغیر کسی تاخیر کے اس دھمکی پر عمل کر سکتا ہو۔ اگر دھمکی کو عملی جامہ پہنانے میں دیر ہو سکتی ہو تو اکراہ متحقق نہیں ہو گا کیونکہ اس فرصت میں مصیبت سے نجات کا امکان موجود ہے۔ بالخصوص جہاں سیاسی اقتدار سے دھمکی کے تدارک میں مدد کا حصول ممکن ہو۔

اس بارے میں اصل اعتبار مکرَہ کے ظن غالب اور ظروف و احوال کا ہونا چاہئے۔ اگر نجات پانے اور استغاثہ کی صورت میں مدد پہنچنے کا امکان زیادہ ہو پھر تو وہی حکم ہے جو بیان کیا گیا ہے۔ لیکن اگر صورتحال برعکس ہو یعنی مقررہ مدت کے بعد مکرِہ کے اپنی دھمکی پر عمل کر جانے کا امکان زیادہ ہو تو اس صورت میں اکراہ کا اطلاق ہو گا۔(۶۰)

مکرَہ علیہ کی شرطیں

مکرَہ علیہ سے مراد وہ قول فعل یا ترک ہے جس کے لئے مکرِہ نے مکرَہ پر اکراہ کیا ہو۔ جس کام کے لئے مکرَہ پر اکراہ کیا جاتا ہے وہ جیسا کہ ابراہیم نخعی نے اپنی موسوعہ میں لکھا ہے' مکرَہ

واجب ہیں۔ اور [illegible] اور زنا ممنوع اور حرام ہیں۔ اسی طرح طیب اور حلال اشیاء کا کھانا مباح ہے۔ حرام اور واجب کام پر مجبور کرنے کے حوالے سے بعض فقہاء نے یہ فرق کیا ہے کہ کسی حرام کے ارتکاب کے لئے اکراہ کو اکراہ اور کسی واجب کی ادائیگی کے لئے اکراہ کو اجبار کہتے ہیں۔(۶۱)

اکراہ شرعاً" معتبر ہونے کے لئے مکرہ علیہ میں مندرجہ ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

(i) مکرہ علیہ کا ارتکاب مکرَہ کے لئے حرام ہو۔

(ii) مکرَہ اکراہ لاحق ہونے سے پہلے مکرہ علیہ کے ارتکاب سے باز رہنے والا ہو خواہ اپنے حق کی وجہ سے جیسے اس کو اپنا مال تلف کرنے یا بیچنے پر مجبور کیا جائے یا کسی اور شخص کے حق کی وجہ سے جیسے اسے کسی اور شخص کا مال تلف کرنے پر مجبور کیا جائے۔ یا حق شرع کی وجہ سے جیسے شراب کا استعمال اور زنا کا ارتکاب وغیرہ۔(۶۲)

(iii) مکرِہ نے مکرَہ کو جو دھمکی دی ہے اس سے نجات حاصل کرنے کے لئے فعل مکرہ علیہ متعین ہو اور اس کے لئے اس فعل کے ارتکاب کے سوا کوئی چارہ نہ ہو' مثلاً" کسی کو اپنی خاص بیوی کو طلاق دینے پر مجبور کیا جائے تو یہ اکراہ شمار ہو گا۔ البتہ اگر دو بیویوں میں سے کسی ایک بیوی کو طلاق دینے پر یا دو اشخاص میں سے کسی ایک کو قتل کرنے پر مجبور کیا جائے تو یہ اکراہ معتبر شمار نہیں ہو گا۔(۶۳)

اکراہ کی اقسام

علماء نے اکراہ کو دو اعتبار سے تقسیم کیا ہے۔

(۱) مکرَہ بہ یعنی وسائل اکراہ کے اعتبار سے

(۲) مکرَہ علیہ کے اعتبار سے خواہ وہ قول ہو یا فعل

مکرَہ بہ کے اعتبار سے

اس اعتبار سے جمہور فقہاء نے اکراہ کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے' اکراہ ملجئی یا اکراہ تام اور اکراہ غیر ملجئی یا اکراہ ناقص البتہ بعض احناف نے اکراہ کی ایک تیسری قسم کا بھی ذکر کیا ہے جسے اکراہ ادبی کہتے ہیں۔ ان تینوں اقسام کی وضاحت درج ذیل ہے۔

(۱) اکراہ ملجئی یا اکراہ تام

الجاء کے معنی مجبور کرنے کے ہیں۔ جمہور فقہاء کے نزدیک اکراہ ملجئی ایسی وعید کو کہتے ہیں جس سے بہت زیادہ ضرر کا احتمال ہو اور جس سے مکرَہ کی رضامندی معدوم اور اختیار فاسد ہو جاتا ہو۔ یہ ایسی تہدید سے خاص ہے جس سے نفس یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو جیسے جان سے مارنے کی دھمکی یا کسی عضو کے کاٹنے کی دھمکی یا شدید مار پیٹ کی دھمکی۔ جمہور فقہاء اور بعض احناف نے زیادہ مال کے اتلاف کی دھمکی اور طویل قید کی دھمکی کو بھی اکراہ ملجئی قرار دیا ہے۔(۶۴)

جہاں تک کسی عضو کے قطع کرنے کی دھمکی کا تعلق ہے اس میں سارے اعضاء برابر ہیں۔ امام سرخسی نے لکھا ہے کہ انگلی قطع کرنے کی دھمکی بھی الجاء ہے کیونکہ احترام میں اعضاء نفس کے تابع ہیں۔(۶۵)

اور جہاں تک مار پیٹ کا تعلق ہے امام سرخسی نے لکھا ہے کہ بعض فقہاء نے الجاء متحقق ہونے کے لئے ضربات یا کوڑوں کی تعداد مقرر کی ہے جو ادنیٰ حد یعنی چالیس کوڑے ہیں کیونکہ چالیس سے کم کوڑے تعزیری سزا ہے جس سے الجاء متحقق نہیں ہوتا کیونکہ تعزیر زجر کے لئے ہوتی ہے نہ کہ اتلاف کے لئے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کبھی ایک ضرب یا دو ضربات سے بھی نفس یا کسی عضو کے تلف ہونے کا

خوف متحقق ہوتا ہے اس لئے کہ برداشت کے لحاظ سے لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں۔ ضرب موجب الجاء ہے یا نہیں اس کا فیصلہ کرنے کے لئے مکرَہ کی غالب رائے کی طرف رجوع کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ اگر مکرَہ کی غالب رائے یہ ہو کہ اس کو جن ضربات کی دھمکی دی گئی ہے ان سے نہ تو اس کی جان کو خطرہ ہے اور نہ اس کا کوئی عضو ضائع ہو گا۔ اور اگر اس کو ان ضربات سے اپنی جان کا خوف ہو تو وہ ملجاء شمار ہو گا خواہ دس کوڑے ہی ہوں۔(٦٦) آگے امام سرخسی نے اجراء کلمہ کفر میں عزیمت اور رخصت پر بحث کے ضمن میں عبداللہ ابن مسعود کا یہ قول نقل کیا ہے۔ "مامن کلام أتکلم به یدرأُ عنی ضربتین بسوط غیر ذی سلطان إلا کنت متکلما" به اور اس کی توجیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ اتنے کمزور تھے کہ دو کوڑوں کی سزا بھی ان کے حق میں باعث تلف ثابت ہو سکتی تھی۔(٦٧) آگے امام سرخسی نے لکھا ہے کہ وہ ضرب اکراہ ہے جو شدید الم کا موجب ہے لیکن اس کی کوئی تحدید نہیں کی جا سکتی کیونکہ مقدار مقرر کرنا رائے سے ممکن نہیں بلکہ یہ حاکم کا کام ہے جب ان تک یہ معاملہ پہنچے۔ کیونکہ حکم لوگوں کے احوال کی مناسبت سے مختلف ہو سکتا ہے۔(٦٨)

اسی طرح جیسا کہ شروط اکراہ کے ضمن میں ذکر ہوا ہے۔ غیر شدید ضرب یا تھوڑی سی قید کی دھمکی بھی جمہور فقہاء کے نزدیک اس صورت میں اکراہ ملجئی قرار دی جائے گی جب یہ شرفاء اور روساء میں سے کسی کو دی گئی ہو کیونکہ لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں۔ بعض کو شدید مارپیٹ اور لمبی قید سے اتنا ضرر نہیں پہنچتا جتنا شرفاء کو ایک کوڑے یا کان کھینچنے سے ہوتا ہے۔(٦٩)

جہاں تک زیادہ مال کے اتلاف اور طویل قید کی دھمکی کا تعلق ہے جسے جمہور فقہاء اور بعض احناف نے اکراہ ملجئی قرار دیا ہے جیسا کہ شروط اکراہ میں اس کا ذکر ہو چکا ہے۔ وہ احناف کی راجح رائے کے مطابق اکراہ ملجئی نہیں ہے لیکن جمہور کی رائے راجح معلوم ہوتی ہے۔

(ii) اکراہ ناقص

اکراہ ناقص اس اکراہ کو کہتے ہیں جس سے رضامندی تو معدوم ہوتی ہے لیکن اختیار فاسد نہیں ہوتا۔ احناف کے نزدیک غیر شدید مارپیٹ کی دھمکی اور قید کی دھمکی

اختیار کو فاسد کرنے والے نہیں ہیں۔(۷۰) اسی طرح احناف کے نزدیک اتلاف مال کی دھمکی بھی اکراہ ناقص ہے نہ کہ اکراہ تام خواہ صاحب مال کا بہت زیادہ مالی نقصان ہو۔(۷۱) لیکن جمہور فقہاء مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ اتلاف مال اور قید کو اس صورت میں اکراہ ناقص قرار دیتے ہیں جب دھمکی قلیل مال کے اتلاف یا مختصر مدت کے لئے قید سے متلعق ہو ورنہ اکراہ ملجئی ہو گا۔(۷۲)

اکراہ کی یہ قسم یعنی اکراہ ناقص مکرَہ کی رضامندی کو معدوم کرتا ہے۔ لیکن اس کے اختیار کو فاسد نہیں کرتا کیونکہ مکرَہ اس بات پر قادر ہے کہ وہ اس اذیت کو برداشت کرے جس کی اس کو دھمکی دی گئی ہے۔ جیسا کہ امام بزدوی نے اس کی تعلیل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کا اختیار اس لئے فاسد نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس دھمکی پر عمل کرنے کے لئے مجبور نہیں ہے۔ بلکہ اس اذیت کو صبر کر کے برداشت کر سکتا ہے جس کی اس کو دھمکی دی گئی ہے۔(۷۳)

اب رہی یہ بات کہ کتنی مارپیٹ کتنی قید اور کتنے مال کے اتلاف کی دھمکی اکراہ ناقص قرار دی جائے' اس کا کوئی لگا بندھا اندازہ مقرر نہیں ہے جو مقرر کرنا ضروری بھی نہیں ہے۔ امام سرخسی نے لکھا ہے کہ ایک کوڑے یا ایک دن کے قید کرنے کی دھمکی اکراہ متصور نہیں ہو گی۔ دھمکی اتنی قید کی ہونی چاہئے جو شدید الم میں مبتلا کر دے۔ اس مقدار کا اندازہ چونکہ رائے سے ممکن نہیں۔ کیونکہ یہ لوگوں کے حالات مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہو سکتا ہے اس لئے یہ حاکم کی صوابدید پر ہونا چاہئے کہ وہ انسان کے مختلف حالات کو مدنظر رکھ کر کوئی اندازہ مقرر کر لیں۔(۷۴)

(iii) اکراہ ادبی

اکراہ جو نہ مکرَہ کی رضامندی کو معدوم کر دے اور نہ اس کے اختیار کو فاسد کر دے اکراہ ادبی کہلاتا ہے۔ یہ مکرَہ کے اصول یا فروع یا جو ان کے معنی میں ہوں' سے متعلق ایسی اذیت مثلاً" مارپیٹ یا قید و بند کی تہدید ہے جو تلف کرنے والی نہ ہو۔(۷۵)

اس اکراہ کو اکراہ ادبی اس لئے کہتے ہیں کہ اس اکراہ سے جو اذیت متحقق

یعنی بعض اوقات اکراہ سے انسان کو ذاتی طور پر نقصان نہیں ہوتا اور نہ اسے جبر کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ مگر اس کے لواحقین اور عزیز و اقارب کو قید کرنے یا جسمانی اذیت پہنچانے کی دھمکی دے کر اس سے کوئی کام کرایا جاتا ہے۔ کیا یہ اکراہ کے ذیل میں آتا ہے یا نہیں؟

اکثر فقہاء نے اپنی کتابوں میں اس اکراہ یعنی اکراہ ادبی کا ذکر نہیں کیا ہے اور انہوں نے اکراہ کی اقسام کے ضمن میں دو قسموں یعنی اکراہ تام اور اکراہ ناقص کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ البتہ حنفی علماء نے اسے اکراہ قرار دیا ہے اگرچہ بعض احناف نے بھی اسے اکراہ قرار نہیں دیا ہے۔ یعنی اس سلسلے میں حنفی علماء بھی دو رائے رکھتے ہیں۔

پہلی رائے

بعض حنفی علماء جیسے امام بزدوی اور ابن ہمام مکرَہ کے محارم میں سے کسی کو قید کرنے کی دھمکی کو اکراہ نہیں سمجھتے۔ امام بزدوی نے والد' اولاد' بہن' بھائی' بیوی اور دوسرے محارم رشتہ داروں کو قید کرنے کی دھمکی کو اکراہ کا نام تو دیا ہے لیکن ان کے نزدیک اس اکراہ سے نہ تو مکرَہ کی رضا معدوم ہوتی ہے۔ اور نہ اختیار فاسد ہوتا ہے۔(۷۷) امام زیلعی نے بھی کہا ہے کہ والدین یا اولاد کو قید کرنے کی دھمکی اکراہ نہیں کیونکہ اس سے رضامندی معدوم نہیں ہوتی۔ یہی بات ابن ہمام نے بھی کی ہے۔(۷۸)

دوسری رائے

بعض حنفی علماء نے اکراہ ادبی کو استحساناً" اکراہ قرار دیا ہے جو قیاساً" ان کے نزدیک بھی اکراہ نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک شرعاً" معتبر اکراہ وہی ہے جو اس کے اپنے نفس سے متعلق ہو' اور اکراہ ادبی میں اکراہ اس کے اپنے نفس سے متعلق نہیں ہے۔ لیکن چونکہ یہ ایسے شخص سے متعلق ہے جو مکرَہ کے نزدیک اس کے اپنے نفس کے درجہ میں ہے اس لئے اس دھمکی کو بھی استحساناً" اس کے اپنے نفس سے متعلق دھمکی قرار دیا جائے گا۔

امام سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر مکرَہ کو اس کے باپ یا بیٹے کو محبوس کرنے

سے متعلق نہیں ہے اور اس کے باپ کو قید کرنے سے اس کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا۔ پس ایسی دھمکی سے اس کے معاملہ بیع' اقرار اور ہبہ وغیرہ کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ یہی حکم سارے محارم رشتہ داروں کا ہے۔ لیکن استحساناً" یہ اکراہ ہے اور ان تصرفات میں سے کوئی بھی نافذ نہیں ہو گا کیونکہ باپ کے قید ہونے سے اس کو اتنا ہی رنج و غم ہو گا جتنا اس کو اپنے قید ہونے سے ہو گا بلکہ اس سے بھی زیادہ کیونکہ بیٹا باپ کو چھڑا کر اس کی جگہ اپنے آپ کو قید کے لئے پیش کرنا زیادہ پسند کرے گا۔ اس لئے جس طرح اس کو قید کی دھمکی دینے سے اس کی رضا معدوم ہوتی ہے اسی طرح اس کے باپ کو قید کرنے کی دھمکی دینے سے بھی اس کی رضا معدوم ہوتی ہے۔(۷۹)

احناف جس شرعی قاعدے کا اعتبار کرتے ہیں اس کی رو سے اگر استحسان قیاس سے متعارض ہو جائے تو عمل استحسان پر ہو گا۔

اسی طرح بعض مالکی علماء بھی اکراہ ادبی کو معتبر قرار دیتے ہیں۔ محمد بن عرفہ الدسوقی نے لکھا ہے کہ پوتے اور باپ دادا کے قتل کی دھمکی سے اکراہ واقع ہوتا ہے۔(۸۰) بلکہ بعض نے کسی اجنبی سے متعلق وعید کو بھی اکراہ قرار دیا ہے۔(۸۱)

اسی طرح بعض حنابلہ نے بھی اکراہ ادبی کا اعتبار کیا ہے۔ ابن قدامہ نے لکھا ہے۔ کہ اگر کسی کو اس کے بیٹے کو تعذیب دینے کی دھمکی دی جائے تو کہا گیا ہے کہ یہ اکراہ نہیں ہے کیونکہ ضرر غیر سے متعلق ہے لیکن اولی و ارجح بات یہ ہے کہ یہ اکراہ ہے کیونکہ یہ مکرَہ کے حق میں اس کے مال کے ضیاع سے سنگین بات ہے اور جب مال سے متعلق وعید اکراہ ہے تو یہ بھی اکراہ ہونی چاہئے۔(۸۲)

راجح رائے

جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اگرچہ اکثر فقہاء نے اکراہ ادبی کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ لیکن قرآن و سنت کی تعلیمات کا تقاضا یہ ہے کہ اس اکراہ کو معتبر مانا جائے۔ جب عزیز و اقرباء سے متعلق قید و بند کی دھمکی استحساناً" اکراہ غیر ملجئی کے زمرے میں آتی ہے تو پھر والدین' اولاد' بیوی' بھائی' بہن وغیرہ رشتہ داروں کے قتل' ان کے اعضاء کاٹنے یا ان کو شدید مارپیٹ دینے کی دھمکی سے حاصل ہونے والا اکراہ بھی اکراہ

جرائم پیشہ لوگ اپنے مطلوبہ مقاصد حاصل کرنے کے لئے متعلقہ شخص پر قابو نہ پا سکنے کی صورت میں اس کے کسی قریبی رشتہ دار کو بھگا کر لے جاتے ہیں اور اس کو حبس میں رکھ کر یا اس کے قتل کی دھمکی دے کر اپنے مقاصد حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اس اعتبار سے اکراہ کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

(۱) اکراہ بحق (۲) اکراہ بغیر حق

(i) اکراہ بحق

یہ وہ اکراہ ہے جو شرعاً واجب امر کو پورا کرنے کے لئے کیا جائے۔ یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ فقہاء نے شرعاً کسی واجب امر پر مجبور کرنے کے لئے اکراہ کو اجبار کہا ہے۔ جیسے کسی حربی یا مرتد کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کرنا۔ یا ادائیگی پر قادر مقروض کو اپنا مال بیچ دینے پر مجبور کرنا تاکہ وہ اس سے اپنا قرض ادا کر دے۔ اسی طرح کسی کو ہر حق واجب کی ادائیگی پر مجبور کرنا۔(۸۳) چونکہ ہمارا تعلق یہاں دوسری قسم یعنی اکراہ بغیر حق سے ہے اس لئے ہم اتنی بات پر اکتفاء کرتے ہیں۔

(ii) اکراہ بغیر حق

اس سے مراد ایسا اکراہ ہے جو کسی ایسے کام کے لئے کیا جائے جس سے شریعت نے منع کیا ہے، جیسے کسی کو قتل کرنا، زنا کا ارتکاب، کلمہ کفر کہنا یا شراب پینا وغیرہ۔

اگر کسی ممنوع فعل کے ارتکاب پر کسی کو مجبور کیا جائے تو اخروی اعتبار سے اس پر تین طرح کے احکام مرتب ہوتے ہیں۔

(۱) یا تو وہ حرام فعل اس کے لئے حرام ہی رہے گا۔

(۲) یا مباح ہو جائے گا اور اس کی حرمت ختم ہو جائے گی۔

(۳) یا اس کی حرمت برقرار رہتے ہوئے اس کے ارتکاب کی اجازت دی جائے گی۔

وہ کونسے ممنوع افعال ہیں جن پر اکراہ کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا اور ان کی حرمت اکراہ کی صورت میں بھی برقرار رہتی ہے۔ اور وہ کونسے ممنوع افعال ہیں جن کی اکراہ کی صورت میں اباحت ثابت ہے اور وہ کونسے ممنوع افعال ہیں کہ اکراہ کی صورت میں ان کی حرمت برقرار رہتے ہوئے ان کے ارتکاب کی اجازت دی گئی ہے؟

معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر بھی ان تینوں طرح کے حرام افعال و تصرفات کا مختصر ذکر کیا جائے۔

اکراہ اور حرمت

تصرفات جن کی اکراہ کی حالت میں بھی نہ تو اباحت ثابت ہے اور نہ رخصت بلکہ ان کی حرمت بدستور برقرار رہتی ہے وہ قتل نفس، قطع عضو اور زنا ہیں۔ اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی مسلمان کو ناحق قتل کرنا یا اس کے اعضاء کاٹنا یا اس کو مہلک ضرب لگانا اکراہ تام کے تحت بھی جائز نہیں۔(۸۴) بلکہ جیسا کہ امام کاسانی نے لکھا ہے جس مسلمان پر جبر و اکراہ کے تحت مجبور نے فعل واقع کرنا ہے اگر وہ خود اسے اپنے قتل یا قطع یا ضرب کی اجازت دے دے اور مجبور سے کہہ دے کہ کرگزر تو بھی اس کے لئے ایسا کرنا مباح نہیں ہو گا کیونکہ یہ افعال ان تصرفات میں سے ہیں جو اجازت دینے سے مباح نہیں ہوتے۔(۸۵) صاحب نور الانوار نے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ رخصت کی دلیل نفس یا عضو کے تلف ہونے کا خوف ہے اور مکرہ اور مکرہ علیہ اس میں برابر ہیں اس لئے مکرہ کو زیب نہیں دیتا کہ وہ اپنے نفس یا عضو کو بچانے کے لئے کسی کو قتل کر دے یا اس کا عضو کاٹ دے۔(۸۶)

یہی حکم زنا کا بھی ہے۔ کیونکہ زنا کی حرمت بھی قطعی ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے ولا تقربوا الزنا انہ کان فاحشۃ وساء سبیلا(۸۷) امام کاسانی نے لکھا ہے کہ یہ آیت اس امر کی دلیل ہے کہ زنا شریعت کے آنے سے قبل بھی عقلاً" کھلی بے حیائی تھا لہٰذا کسی حال میں اس کی رخصت نہیں مل سکتی جیسے مسلمان کے ناحق قتل کی صورت میں نہیں مل سکتی۔(۸۸) البتہ عام فقہاء کے نزدیک اگر عورت کو ارتکاب زنا پر مجبور کیا جائے تو اسے رخصت حاصل ہے کیونکہ عورت کا زنا کسی مرد کا اس پر قابو پا لینا ہے اس لئے زنا میں اس کا کوئی کردار نہیں ہے۔(۸۹) لیکن علامہ کاسانی کے نزدیک یہ بات محل نظر ہے کیونکہ زنا کا فعل جیسے مرد سے متصور ہے ویسے ہی عورت سے بھی متصور ہے۔ نیز نصوص شرعیہ میں مرد اور عورت دونوں کو زنا کی نسبت یکساں طور پر کی گئی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس عورت کو بھی زانیہ کہا ہے فرق صرف یہ ہے کہ مرد کا زنا ایلاج سے ہوتا ہے اور عورت کا تمکین سے اور تمکین یا قابو دینا عورت

اس ضمن میں آیت قرآنی ولا تکرھوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا" لتبتغوا عرض الحیات الدنیا و من یکرھھن فان اللہ من بعد اکراھھن غفور رحیم میں صاف تصریح موجود ہے کہ مکرھہ عورت کی مجبوری کے پیش نظر اللہ تعالی اسے عذاب آخرت سے بچا دے گا۔ مولانا شبیر احمد عثمانی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ زنا ایسی چیز ہے جو جبر و اکراہ کے بعد بھی بری بدبختی ہے لیکن حق تعالی محض اپنی رحمت سے مکرھہ کی بے بسی و بے چارگی کو دیکھ کر درگزر فرماتا ہے۔ اس صورت میں مکرہ (زبردستی کرنے والے) پر سخت عذاب ہو گا اور مکرھہ (جس پر زبردستی کی گئی ہے) رحم کیا جائے گا۔(۹۱)

اکراہ اور اباحت

شریعت نے بعض حرام چیزوں کا استعمال حالت اکراہ و اضطرار میں مباح قرار دیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔ انما حرم علیکم المیتة والدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ ولاعاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم(۹۲) اسی طرح ارشاد خداوندی ہے حرمت علیکم المیتة والدم و لحم الخنزیر وما اھل لغیر اللہ بہ و المنخنقة والموقوزة والمتردیة والنطیحة وما اکل السبع الا ما ذکیتم وما ذبح علی النصب وان تستقسموا بالازلام ذلکم فسق الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوھم واخشون الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم (۹۳) مولانا مفتی محمد شفیع نے ان آیات کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اللہ تعالی نے اضطرار کی حالت میں بھی حرام چیزوں کے کھانے کو حلال نہیں فرمایا بلکہ "لا اثم علیہ" فرمایا جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں تو اب بھی اپنی جگہ حرام ہی ہیں۔ مگر اس کھانے والے سے بوجہ اضطرار کے استعمال حرام کا گناہ معاف کر دیا گیا۔(۹۴) اسی طرح مذکورہ بالا دوسری آیت کے ضمن میں لکھا ہے کہ آیت کے آخر میں "فان اللہ غفور

ہیں صرف اس شخص کو اضطرار کی وجہ سے معاف کر دیا گیا ہے۔(۹۵) [illegible] محمد [illegible] صاحب کے نزدیک مضطر کے لئے بقدر ضرورت ان چیزوں کا استعمال مباح نہیں بلکہ مرخص ہے۔ اور یہی رائے امام ابو یوسف کی ہے۔ ان کے نزدیک ان حرام اشیاء کے کھانے پینے سے انکار کی پاداش میں اگر کسی کو قتل کیا گیا تو وہ گنہگار نہیں ہو گا کیونکہ حالت اضطرار میں میتہ وغیرہ کھانے کی رخصت ہے اور نہ کھانا عزیمت ہے۔(۹۶) لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک "الا ما اضطررتم" کے استثناء کا مطلب یہ ہے کہ اس حالت میں وہ چیزیں حرام نہیں رہتیں بلکہ مباح ہو جاتی ہیں۔ ابو بکر الجصاص نے اس ضمن میں لکھا ہے کہ مضطر پر ایسے وقت میں جب جان جا رہی ہو مردار کا کھانا فرض ہے۔ ایسے وقت میں جو مضطر نہ کھائے گا اور جان دے دے گا وہ خود کشی کرنے والا ہو گا جیسے روٹی کھانا اور پانی پینا کوئی چھوڑ دے اور مر جائے تو ایسا شخص گنہگار کی موت مرے گا اور اپنے اوپر ظلم کرنے والا ہو گا۔(۹۷) ایک اور جگہ لکھا ہے کہ اللہ کا فرمان ہے کہ اپنی جان کو ہلاک نہ کرو۔ لہذا جو مباح کو چھوڑ دے حتی کہ مر جائے وہ خودکشی کرنے والا اور اپنی جان ضائع کرنے والا ہو گا۔ اس بات پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے۔(۹۸) اور امام جصاص کے نزدیک مضطر کی طرح مکرہ کا بھی یہی حکم ہے۔(۹۹) اس ضمن میں تفسیر خازن میں لکھا ہے۔ کہ جو شخص مضطر ہو جان جانے کا خوف ہو حتی کہ وہ مردار کھانے پر مجبور ہو اور نہ کھائے اور مر جائے تو آگ میں داخل ہو گا۔(۱۰۰) ابن نجیم نے الاشباہ والنظائر میں لکھا ہے۔ ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر ڈالتی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مخمصہ کی حالت میں مضطر کے لئے مردار کا کھانا جائز ہے۔(۱۰۱) امام کاسانی نے لکھا ہے کہ آیت قرآنی میں مذکور حرام چیزیں اکراہ تام کی صورت میں مباح ہو جاتی ہیں۔ اور اگر کوئی ان کے کھانے سے انکار کی وجہ سے قتل کر دیا جائے تو اس پر اس کا مواخذہ ہو گا کیونکہ اس نے خود اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال لیا ہے جبکہ اللہ تعالی نے اس سے منع فرمایا ہے ارشاد خداوندی ہے ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ(۱۰۲)

فتاوی عالمگیری میں لکھا ہے کہ اگر مکرہ کو معلوم ہو کہ اضطرار کی حالت میں ان حرام اشیاء کا کھانا جائز ہے لیکن اس کے باوجود اس نے کھانے سے اجتناب کیا حتیٰ کہ قتل ہو گیا تو وہ خود اپنے قتل میں معاون ہے اور اس پر ماخوذ ہو گا اور یہی بات محمد بن الحسن نے فرمائی ہے۔(۱۰۳)

الغرض جمہور کے نزدیک اللہ کی طرف سے دی ہوئی اس اجازت سے فائدہ نہ

[illegible] جیسا کہ امام ابن قدامہ نے المغنی میں عبداللہ بن حذافہ السہمی کا واقعہ نقل کیا ہے جن کو ایک رومی سرکش نے قید میں بھوکا رکھ کر خنزیر کا گوشت کھانے اور شراب پینے پر مجبور کیا لیکن وہ باز رہے حتی کہ ان کا سر لٹک گیا اور رومی نے محسوس کیا کہ یہ مر رہا ہے تو اس نے ان کو باہر پھینک دیا۔ اس وقت انہوں نے رومیوں سے کہا کہ یہ دونوں چیزیں اس حالت میں اللہ تعالی نے میرے لئے حلال کی تھیں لیکن میں تم کو خوش نہیں کرنا چاہتا تھا۔(۱۰۴) یہی بات شامی نے بھی لکھی ہے کہ اگر کوئی کفار کو تاؤ پیچ دلانے کی غرض سے میتہ نہ کھا کر جان دے گا تو وہ گنہگار نہیں ہو گا۔(۱۰۵)

اکراہ اور رخصت

اس حرمت پر بحث کرنے سے پہلے جو اکراہ کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی لیکن رخصت کو قبول کرتی ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے رخصت اور اباحت کا فرق مختصراً واضح کیا جائے۔

اباحت سے مراد یہ ہے کہ کسی عمل کے کرنے یا نہ کرنے سے کوئی گناہ یا ثواب حاصل نہ ہو جبکہ رخصت سے مراد یہ ہے کہ جس عمل کی رخصت دی گئی ہے اس پر اللہ کی طرف سے کوئی مواخذہ نہیں ہو گا لیکن اس سے بچنا بہتر اور موجب اجر و ثواب ہے کیونکہ رخصت کے مقابلے میں عزیمت ہے جس پر قائم رہنے والوں کی اللہ تعالی نے قرآن میں بڑی مدح فرمائی ہے۔(۱۰۶)

امام کاسانی نے لکھا ہے کہ اکراہ تام کی صورت میں جن تصرفات کی رخصت ہے ان میں زبان پر کلمہ کفر کو جاری کرنا ہے جبکہ دل ایمان پر مطمئن ہو۔ ایسے میں کلمہ کفر جاری کرنا فی نفسہ حرام ہے کیونکہ کلمہ کفر کا شمار ان چیزوں میں ہے جو کسی حالت میں بھی مباح نہیں ہو سکتیں لہذا اسکی حرمت تو قائم ہے۔ البتہ اکراہ کے عذر کی وجہ سے مواخذہ ساقط ہو گیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان و لکن من شرح بالکفر صدرا فعلیھم غضب من اللہ ولھم عذاب عظیم۔(۱۰۷)

یہ اجازت صرف رخصت کی حد تک ہے۔ اس کے مقابلے میں اکراہ کی صورت

بارے جو عزیمت پر قائم رہتے ہوئے شہادت کے رتبے پر فائز ہوئے فرمایا "هوا فضل الشهداء وهو رفيقي في الجنة" وہ افضل شہید اور جنت میں میرا ساتھی ہے۔(۱۰۸) حضرت خباب بن الارت رضی اللہ عنہ نے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سے پہلی امتوں میں تو اہل ایمان کو زمین میں گاڑ کر ان کے سر پر آری رکھ کر دو حصے کر دیا جاتا تھا۔ اور لوہے کی کنگھیوں سے ان کا گوشت نوچا جاتا تھا لیکن یہ سختیاں ان کو اپنے دین سے روک نہ سکیں۔(۱۰۹)

اسی طرح دیگر حقوق اللہ جیسے عبادات بھی اکراہ کی صورت میں فی الجملہ سقوط کا احتمال رکھتی ہیں اور اکراہ تام کی صورت میں ان کے ترک کی اجازت ہے مثلاً" کسی کو ترک صلاۃ پر مجبور کیا جائے تو ترک کی اجازت ہے حالانکہ ترک صلاۃ حرام ہے اور اس کی حرمت مکلف سے کبھی ساقط نہیں ہوتی لیکن یہ حقوق اللہ میں وہ حق ہے کہ اعذار کی بناء پر ساقط ہوتی ہے جیسے حالت حیض میں، اس لئے اکراہ کی صورت میں ترک صلاۃ کی رخصت ہے لیکن اگر صبر کر کے عزیمت پر عمل کرے تو شہید و ماجور ہو گا۔(۱۱۰)

حقوق اللہ کی طرح بعض حقوق العباد میں بھی حرمت تو ساقط نہیں ہوتی لیکن رخصت کو قبول کرتی ہے جیسے اتلاف مال مسلم۔ امام کاسانی نے لکھا ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق مسلمان کے مال کی حرمت بھی اس کے خون کی حرمت کی طرح ہے لہذا یہ بھی کسی حال میں ساقط نہیں ہو سکتی البتہ مکرہ کو اکراہ کے عذر پر مخمصہ و لاچارگی کی حالت میں اتلاف کی رخصت دی گئی ہے۔ اور اگر وہ اتلاف کرنے سے باز رہے اور قتل کر دیا جائے تو وہ گنہگار نہیں ہو گا بلکہ اسے ثواب ملے گا کیونکہ مال کی حرمت تو قائم ہے اور اس نے اتلاف سے باز رہ کر اس حرمت کا حق ادا کر دیا ہے۔ لہذا اسے اجر ملے گا۔(۱۱۱) روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ ہر مسلمان کی جان مال اور آبرو دوسرے مسلمان کے لئے حرام ہے۔ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے کل المسلم على المسلم حرام عرضه و ماله و دمه (۱۱۲)

یہی حکم اپنا مال تلف کرنے پر اکراہ کے بارے میں بھی ہے۔ اس صورت میں بھی تلف کرنے کی رخصت ہے لیکن تلف کرنے سے باز رہ کر عزیمت پر قائم رہنا موجب اجر ہے جیسا کہ

۱۔ مختار الصحاح ج ۲۴۷/۶ (مادہ کرہ)

۲۔ مصباح المنیر ج ۷۳۰/۲

۳۔ لسان العرب ج ۵۴۴/۳ (زیر مادہ کرہ)

۴۔ آل عمران ۸۳/۳

۵۔ البقرہ ۲۱۶/۲

۶۔ لسان العرب ج ۵۴۵/۳ (زیر مادہ کرہ) مفردات القرآن ج ۴۲۹/۱ (زیر مادہ کرہ)

۷۔ لسان العرب ج ۵۴۵/۳ (زیر مادہ کرہ)، تاج العروس ج ۴۰۸/۹-۴۰۹ (زیر مادہ کرہ)

۸۔ المبسوط ج ۳۸/۲۴

۹۔ کشف الاسرار ج ۳۸۳/۴

۱۰۔ حاشیۃ ابن عابدین ج ۱۲۸/۶

۱۱۔

۱۲۔ مواہب الجلیل ج ۴۵/۴

۱۳۔ الخرشی علی مختصر الخلیل ج ۹/۵

۱۴۔ الام ج ۲۳۶/۳

۱۵۔ التفتازانی سعد الدین مسعود بن عمر شرح التلویح علی التوضیح ج ۸۳۰/۲

۱۶۔ المغنی ج ۳۸۳/۷

۱۷۔ البدائع ج ۱۸۶/۷، المبسوط ج ۳۹/۲۴، شرح فتح القدیر ج ۱۶۷/۸، حاشیۃ ابن عابدین ج ۱۳۱/۶، المہذب ج ۷۸/۲، المغنی ج ۳۸۳/۷-۳۸۴، منتہی الارادات ج ۶۵/۲

۱۸۔ المبسوط ج ۴۲/۲۴-۴۳

۱۹۔ نفس مرجع ج ۴۷/۲۴-۴۸

۲۰۔ البدائع ج ۱۷۵/۷

۲۱۔ المبسوط ج ۳۹/۲۴، شرح فتح القدیر ج ۱۶۷/۸-۱۶۸، تبیین الحقائق ج ۱۸۳/۵، حاشیۃ ابن عابدین ج ۱۳۹/۶

۲۲۔ حاشیۃ ابن عابدین ج ۱۳۹/۶، شرح فتح القدیر ج ۱۶۷/۸-۱۶۸، تبیین الحقائق ج ۵/ ۱۸۲

۲۳۔ شرعی احکام میں اکراہ کا تصور /۱۱، مقالہ ایم فل علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی

۲۵۔ المبسوط ج ۲۴/۳۳ مرجع حدیث نصب الرایۃ ج ۲، ص ۱۵۸

۲۶۔ المبسوط ج ۲۴/۴۰

۲۷۔ نفس مرجع ص ۴۱ مرجع حدیث نصب الرایۃ ج ۲، ص ۲۲۲

۲۸۔ حاشیۃ ابن عابدین ج ٦، ص ۱۳۲

۲۹۔ شرح فتح القدیر ج ۸، ۱۴۶، البدائع ج ۷، ص ۱۸٦، التشریع الجنائی الاسلامی ج ۱، ص ۵٦٦ ۔

۳۰۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷٦ (اردو)

۳۱۔ شرح فتح القدیر ج ۸، ص ۱۴٦

۳۲۔ حاشیۃ ابن عابدین ج ٦، ص ۱۳۹

۳۳۔ البدائع ج ۷، ص ۱۸٦

۳۴۔ الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۳۰، فی قواعد و فروع فقہ الشافعیہ، امام جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، مکتبہ و مطبعہ مصطفی البابی، مصر

۳۵۔ المغنی ج ۷، ص ۳۸۴

۳٦۔ حاشیۃ الدسوقی ج ۴، ص ۲۴۴

۳۷۔ حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ج ۱، ص ۱۰۲

۳۸۔ الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۵، ص ۳۸۹۔۳۹۰

۳۹۔ حاشیۃ ابن عابدین ج ٦، ص ۱۳۹

۴۰۔ حاشیۃ ابن عابدین، ج ٦، ص ۱۳۹، حاشیۃ الدسوقی، ج ۲، ص ۳٦۸، نہایۃ المحتاج ج ٦، ص ۲۴٦، المغنی ج ۷، ص ۳۸۳

۴۱۔ المغنی ج ۷، ص ۳۸۳

۴۲۔ نفس مرجع (مرجع حدیث فتح الباری ج ۱۲/ ۳۱۲ ۔ مصنف عبدالرزاق ج ٦/۴۱

۴۳۔ المغنی ج ۷، ص ۳۸۳۔۳۸۴

۴۴۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۵، تبیین الحقائق ج ۵، ص ۱۸۱، المہذب ج ۲، ص ۷۸، المغنی ج ۷، ص ۳۸۳، حاشیۃ الدسوقی ج ۲، ص ۳۷۸

۴۵۔ حاشیۃ الدسوقی ج ۲، ۳٦۸

۴٦۔ نفس مرجع ج ۴، ص ۳۵۳

۴۸۔ المغنی ج ۷، ص ۳۸۳
۴۹۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۴۹
۵۰۔ نفس مرجع ص ۵۱
۵۱۔ البدائع ج ۷، ص ۷۸
۵۲۔ حاشیۃ ابن عابدین ج ۶، ص ۱۳۵
۵۳۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۵، شرح فتح القدیر ج ۸، ص ۱۶۷، تبیین الحقائق ج ۵، ص ۱۸۱
۵۴۔ الجریہ ص ۵۴۲
۵۵۔ کشف الاسرار ج ۴، ص ۳۸۳، تبیین الحقائق ج ۵، ص ۲۸۲، شرح فتح القدیر ج ۸، ص ۱۶۷
۵۶۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۱۴۴
۵۷۔ مواہب الجلیل ج ۴، ص ۴۵، اسنی المطالب و حاشیۃ الشہاب الرملی ج ۳، ص ۲۱۳، بحوالہ التشریع الجنائی ج ۱، ص ۵۶۶
۵۸۔ الاقناع ج ۴، ص ۴
۵۹۔ المغنی ج ۷، ص ۳۸۴
۶۰۔ الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۵، ۳۹۰
۶۱۔ موسوعہ فقہ ابراہیم النخعی ج ۲، ص ۸۰
۶۲۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۳۹، حاشیۃ ابن عابدین ج ۶، ص ۱۳۹
۶۳۔ الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۵، ص ۳۹۰
۶۴۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۵، المبسوط ج ۲۴، ص ۳۸، تبیین الحقائق ج ۵، ص ۱۸۱، حاشیۃ ابن عابدین ج ۶، ص ۱۳۸۔۱۳۹، المغنی ج ۷، ص ۲۸۴، المہذب ج ۲، ص ۷۸، حاشیۃ الدسوقی ج ۲، ص ۳۷۸
۶۵۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۳۸ کشف الاسرار ج ۴، ص ۳۸۳۔
۶۶۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۳۸۔۳۹
۶۷۔ نفس مرجع ص ۵۰
۶۸۔ نفس مرجع ص ۵۱۔۵۲
۶۹۔ البحرالرائق ج ۸، ص ۷۱
۷۰۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۵، شرح فتح القدیر ج ۸، ص ۱۶۷، تبیین الحقائق ج ۵، ص ۱۸۱

۳۸۴

۷۳۔ کشف الاسرار ج ۴، ص ۱۵۰۳
۷۴۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۵۱۔۵۲
۷۵۔ تبیین الحقائق ج ۵، ص ۱۸۲، شرح فتح القدیر ج ۸، ص ۱۶۷
۷۶۔ الجریمہ ص ۳۲۰
۷۷۔ کشف الاسرار ج ۴، ص ۳۸۳
۷۸۔ تبیین الحقائق ج ۵، ص ۱۸۲، شرح فتح القدیر ج ۸، ص ۱۶۷
۷۹۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۱۴۴
۸۰۔ حاشیة الدسوقی ج ۲، ص ۳۶۷ تا ۳۶۹
۸۱۔ مواہب الجلیل ج ۴، ص ۴۵، التشریع الجنائی ج ۱، ص ۵۲۶
۸۲۔ المغنی ج ۷، ص ۳۸۴، الجریمہ ص ۵۳۲
۸۳۔ التقریر والتحبیر ج ۲، ص ۲۰۶
۸۴۔ البحر الرائق ج ۸، ص ۷۴۔۷۷، البدائع ج ۷، ص ۱۷۷
۸۵۔ نفس مرجع
۸۶۔ نورالانوار ص ۳۱۳
۸۷۔ الاسریٰ ۱۷/۳۲
۸۸۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۷
۸۹۔ تکملہ فتح القدیر ج ۷، ص ۳۰۶، نورالانوار ص ۳۱۳
۹۰۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۷۔۱۷۸
۹۱۔ تفسیر عثمانی (زیر آیت ۳۳ سورہ النور)
۹۲۔ البقرہ ۲/۱۷۳
۹۳۔ المائدہ ۵/۳
۹۴۔ معارف القرآن ج ۱، ص ۴۲۵ (زیر آیت ۱۷۳ البقرہ)
۹۵۔ معارف القرآن ج ۳، ص ۳۸۔۳۹ (زیر آیت ۳ المائدہ)
۹۶۔ العنایہ شرح الهدایہ ہامش فتح القدیر ج ۷، ص ۲۹۸ طبع بولاق (الطبعة الاولی ۱۳۱۷ھ)

۹۹۔ نفس مرجع ص ۱۳۹

۱۰۰۔ تفسیر خازن ج ۱، ص ۱۰۶

۱۰۱۔ الاشباہ والنظائر ابن نجیم /۱۰۸

۱۰۲۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۶

۱۰۳۔ فتاویٰ عالمگیری ج ۷، ص ۳۸۲

۱۰۴۔ المغنی ج ۸، ص ۵۹۶

۱۰۵۔ ردالمختار ج ٦، ص ۱۳۴

۱۰۶۔ اصول الفقہ محمد زکریا البردیسی ص ۸۷۔۹۷

۱۰۷۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۸ (مرجع آیت النحل ۱۰۶/۱۶

۱۰۸۔ البروج ۸۵/۴۔۷

۱۰۹۔ صحیح البخاری کتاب الاکراہ ج ۴، ص ۸۲۔۸۳

۱۱۰۔ شرح التلویح علی التوضیح ج ۲، ص ۶۹۰

۱۱۱۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۷

۱۱۲۔ سنن ابن ماجہ ج ۲، ص ۴۷۳

۱۱۳۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۷، مرجع حدیث سنن ابن ماجہ (حدود) ج ۲، ص ۶۴

جرائم حدود میں اکراہ کا اثر

مختلف جرائم حدود پر اکراہ کے اثرات کا جائزہ لینے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جرائم حدود پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے۔

جرائم کی ایک قلیل تعداد ایسی ہے جس کے لئے شریعت میں مخصوص سزائیں مقرر ہیں۔ ان میں سے بعض کو حد اور بعض کو قصاص کہتے ہیں۔

جرائم حدود

حدود حد کی جمع ہے۔ حد کا لغوی معنی ہے روکنا منع کرنا' اسی طرح دربان کو حداد کہتے ہیں کیونکہ وہ اجنبیوں کو گھر میں داخل ہونے سے روکتا ہے۔(۱) بعض سزاؤں کو حدود اس لئے کہتے ہیں کہ وہ جرائم کے ارتکاب سے روکتی ہیں۔(۲) اسی طرح اللہ کی حرام کی ہوئی حدوں کو حدود اللہ کہتے ہیں کیونکہ ان کو توڑنا ممنوع ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے تلک حدود الله فلا تقربوها(۳) دو چیزوں کے درمیان کے روک کو بھی حد کہتے ہیں جو ان کو جدا کرتی ہے۔(۴) اس لحاظ سے ان احکام کو بھی حدود اللہ کہتے ہیں جو محدد و مقرر ہیں اور جن سے تجاوز انسان کے لئے جائز نہیں بلکہ ان کے قریب جانے سے بھی روکا گیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے تلک حدود الله فلا تعتدوها(۵)

شرعی اصطلاح میں احناف کے نزدیک حد اس مقررہ سزا کو کہتے ہیں جو بطور حق خداوندی واجب ہے۔(۶)

اس تعریف ہی سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ حدود میں سزا پہلے سے من جانب شارع بطور حق خداوندی مقرر ہوتی ہے جس کو کوئی فرد یا جماعت ساقط نہیں کر سکتی۔ قصاص میں بھی سزا من جانب شارع مقرر ہے لیکن اس کو حد نہیں کہتے کیونکہ قصاص بندے کا حق ہے نہ کہ حق خداوندی اس لئے قصاص میں عفو و درگزر اور صلح روا ہیں اسی طرح تعزیر کو بھی حد نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ اس میں حاکم وقت کو کمی بیشی کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔(۷)

جن جرائم میں حدود کی سزائیں مقرر ہیں وہ اگرچہ افراد پر ہی واقع ہوتے ہیں اور ان کی مصلحتوں کو شدید طور پر متاثر کرتے ہیں لیکن ان کی سزا کو اللہ کا حق اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان

ہے۔(۸)

امام کاسانی نے لکھا ہے کہ حد کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جس شخص پر حد کی سزا نافذ ہوتی ہے۔ وہ اسے اعادہ جرم سے باز رکھتی ہے اس صورت میں جبکہ اس سے سزایاب کی جان کا اتلاف نہ ہو اور دوسرے لوگ ایسی سزا کو نافذ ہوتے دیکھ کر ہی اس قسم کے جرم کے ارتکاب سے باز رہتے ہیں۔(۹)

حدود کی قسمیں

وہ جرائم جن کی سزائیں حدود کی صورت میں مقرر ہیں احناف کے نزدیک پانچ ہیں۔ امام کاسانی نے لکھا ہے۔ ہماری رائے میں حدود کی پانچ قسمیں ہیں۔ حد سرقہ' حد زنا' حد شرب' حد نشہ اور حد قذف(۱۰) (احناف نے خمر یعنی انگور کے رس سے تیار ہونے والی شراب اور سکر یعنی انگور کے علاوہ دیگر چیزوں جیسے جو گندم' شہد وغیرہ سے تیار ہونے والی شراب میں فرق کیا ہے۔)

البتہ جمہور فقہاء حد کا اطلاق ہر مقررہ سزا پر کرتے ہیں۔ خواہ وہ حق خداوندی کی رعایت کے لئے مقرر ہوں جیسے حد سرقہ' حد زنا' حد قذف اور حد شرب وغیرہ یا افراد کے حقوق کی رعایت کے لئے جیسے قصاص۔ اس طرح جمہور فقہاء قصاص اور حد ارتداد کو بھی حدود میں شمار کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ قصاص کے ضمن میں موجب قصاص جرائم کے ساتھ ساتھ علماء نے دیات اور دیگر متعلقہ جرائم اور ان کے اثبات کے طریقوں سے بھی بحث کی ہے۔ اس لئے علماء نے جنایات کے ضمن میں اس کے لئے مستقل باب باندھا ہے۔(۱۱) اس طرح جمہور نے بھی عملاً" قصاص کو حدود سے علیحدہ حیثیت دی ہے۔

ڈاکٹر عبدالقادر عودہ شہید نے حدود کی مندرجہ ذیل قسمیں ذکر کی ہیں۔ حد زنا' حد قذف' حد سرقہ' حد حرابہ' حد خمر' حد ارتداد اور حد بغاوت۔(۱۲)

چونکہ حد بغاوت کو اکثر علماء نے حدود میں شمار نہیں کیا ہے کیونکہ اکثر کتب فقہ میں حدود کی اقسام میں حد بغاوت کا ذکر موجود نہیں ہے۔ عبدالعزیز عامر نے اسی رائے کو ترجیح دیتے ہوئے لکھا ہے۔ "میں یہ خیال رکھتا ہوں کہ جرم بغاوت ان جرائم میں سے نہیں جن کے لئے شارع نے ایک خاص سزا (حد) مقرر کر دی ہے۔"(۱۳) اور چونکہ اس جرم کے بعض پہلوؤں پر قلم اٹھانا

ان کے احکام سے بحث کریں گے۔

زنا ایک انتہائی خطرناک فحش جرم ہے جو ہر فساد کی جڑ ہے جس سے عزتیں لٹ جاتی ہیں اور نسب برباد ہو جاتے ہیں اور خاندانی نظام منہدم ہو جاتا ہے۔ یہ جرم نہ صرف مجرموں کے بلکہ نسل انسانی کے قتل کا باعث ہے کیونکہ یہ ایسی خطرناک بیماریوں کا باعث بنتا ہے جو انسانی وجود کو گھن کی طرح کھا جاتی ہیں اور بعض بیماریاں تو اولاد میں بھی منتقل ہو جاتی ہیں اس لئے شریعت نے زنا کو حرام اور گناہ کبیرہ قرار دیا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے ولا تقربوا الزنا انه کان فاحشة وساء سبیلا(۱۴) اور زنا کاری کے قریب بھی نہ جانا کہ وہ بے حیائی اور بری راہ ہے۔ ایک اور ارشاد ہے۔ والذین لا یدعون مع الله الها آخر ولا یقتلون النفس التی حرم الله الا بالحق ولا یزنون و من یفعل ذلک یلق اثاما(۱۵) اور وہ جو خدا کے ساتھ کسی اور معبود کو نہیں پکارتے اور جس جاندار کو مار ڈالنا خدا نے حرام کیا ہے اس کو قتل نہیں کرتے مگر جائز طریق (یعنی شریعت کے حکم) سے اور بدکاری نہیں کرتے اور جو یہ کام کرے گا سخت گناہ میں مبتلا ہو گا۔

اس طرح بے شمار احادیث میں بھی اس جرم کی قباحت و شناعت اور اس کی دنیوی اور اخروی نقصانات کو واضح کیا گیا ہے۔ ارشاد نبوی ﷺ ہے۔ عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان رسول الله ﷺ قال الزنا یورث الفقر (۱۶) ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ زنا سے فقر اور بدحالی ملتی ہے۔ ایک اور ارشاد نبوی ﷺ ہے عن ابی هریرۃ قال قال رسول الله ﷺ اذا زنی الرجل خرج منه الایمان فکان علیه کالظلة فاذا اقلع رجع الیه(۱۷) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی آدمی زنا کرے تو اس حالت میں ایمان اس سے نکل جاتا ہے اور سائے کی طرح اس کے اوپر رہتا ہے حتی کہ جب وہ فارغ ہو جاتا ہے تو ایمان اس کو لوٹ آتا ہے۔ اس مفہوم کی ایک اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ عن ابی هریره از رسول الله ﷺ قال لایزنی الزانی حین یزنی و هو مومن .... (۱۸) ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ کوئی زانی زنا کا ارتکاب نہیں کرتا اس حالت میں کہ وہ مومن ہو .... اس طرح سہل بن سعد سے روایت ہے قال رسول الله ﷺ من یضمن لی مابین لحییه و ما بین رجلیه

... اور جو اس کے دو ٹانگوں کے درمیان ہے۔ (یعنی شرم گاہ) تو میں اس کے لئے جنت کی ضمانت دیتا ہوں۔

چونکہ یہ جرم نہ صرف اس میں ملوث لوگوں پر بلکہ پوری سوسائٹی پر انتہائی مضر اثرات مرتب کرتا ہے اس لئے شریعت نے اس کی سزا بھی بڑی سخت مقرر کی ہے جو محصن (یعنی شادی شدہ) کی صورت میں رجم اور غیر محصن (یعنی غیر شادی شدہ) کی صورت میں سو کوڑے ہیں۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے الزانية و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة ولا تاخذکم بهما رافة فی دین الله ان کنتم تومنون بالله والیوم الاخر(۲۰) بدکاری کرنے والی عورت اور بدکاری کرنے والا مرد (جب ان کی بدکاری ثابت ہو جائے تو) دونوں میں سے ہر ایک کو سو درے مارو اور اگر تم خدا اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو تو شرع خدا میں تمہیں ان پر ہرگز ترس نہ آئے۔

اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ سو کوڑوں کی یہ سزا غیر محصن یعنی غیر شادی شدہ مرد و عورت کے لئے ہے کیونکہ محصن یعنی شادی شدہ زانی مرد اور زانیہ عورت کی سزا رجم ہے۔

سزائے رجم کی مشروعیت اور احادیث نبوی ﷺ

اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ محصن زانی کی سزا رجم ہے جو بہت ساری متواتر المعنی احادیث سے ثابت ہے۔ حضور ﷺ نے نہ صرف قولاً اس کی سزا رجم بیان فرمائی ہے بلکہ عملاً آپ ﷺ نے متعدد مواقع پر یہی سزا نافذ بھی کی ہے۔ پھر آپ ﷺ کے بعد چاروں خلفائے راشدین نے اپنے اپنے دور میں یہی سزا نافذ کی۔

(۱) ارشاد خداوندی ہے عن جابر بن عبدالله الانصاری ان رجلاً من اسلم اتی رسول الله ﷺ فحدثه انه قد زنی فشهد علی نفسه اربع شهادات فامربه رسول الله ﷺ فرجم و کان قد احصن(۲۱)

جابر بن عبداللہ انصاری سے روایت ہے کہ بنی اسلم کا ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور کہا کہ اس نے زنا کیا ہے اور اس نے اس بات کی چار دفعہ شہادت دی پس حضور ﷺ نے اس کو رجم کرنے کا حکم دیا کیونکہ وہ محصن تھا۔

(۲) اس طرح عسیف (اجیر) کے قصے سے بھی رجم کا ثبوت ملتا ہے جس نے اس شخص کی بیوی کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا تھا جس کے ہاں وہ کام کرتا تھا۔ حضور ﷺ

اس عورت کے پاس جاؤ اگر اس نے جرم زنا کا اعتراف کیا تو اسے رجم کر دو۔

(۳) روایات سے ثابت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک عورت کو جمعہ کے دن رجم کیا تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا قد رجمتها بسنة رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم (۴۳) میں نے اس کو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رو سے رجم کیا ہے۔

اس ضمن میں مولانا مودودی نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے۔ "صحابہ کرام اور تابعین میں یہ مسئلہ بالکل متفق علیہ تھا۔ کسی ایک شخص کا بھی کوئی قول ایسا موجود نہیں ہے جس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکے کہ قرون اولیٰ میں کسی کو اس کے ایک ثابت شدہ حکم شرعی ہونے میں کوئی شک تھا ان کے بعد تمام زمانوں اور ملکوں کے فقہائے اسلام اس بات پر متفق رہے ہیں کہ یہ ایک سنت ثابتہ ہے۔ کیونکہ اس کی صحت کے اتنے متواتر اور قوی ثبوت موجود ہیں جن کے ہوتے ہوئے کوئی صاحب علم اس سے انکار نہیں کر سکتا۔ امت کی پوری تاریخ میں بجز خوارج اور بعض معتزلہ کے کسی نے بھی اس سے انکار نہیں کیا ہے۔ اور ان کے انکار کی بنیاد بھی یہ نہیں تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حکم کے ثبوت میں وہ کسی کمزوری کی نشاندہی کر سکے ہوں بلکہ وہ اسے قرآن کے خلاف قرار دیتے تھے۔ حالانکہ یہ ان کے اپنے فہم قرآن کا قصور تھا۔"(۴۴)

زنا کی تعریف

احناف نے موجب حد زنا کی بڑی جامع تعریف کی ہے امام کاسانی نے لکھا ہے هو الوط الحرام فی قبل المراة الحية المشتهات فی حالة الاختيار فی دارالعدل ممن التزم احكام الاسلام' الخالی عن حقيقة الملک و حقيقة النكاح و عن شبهة الملک و عن شبهة النكاح و عن شبهة الاشتباه فی موضوع الاشتباه فی الملک و النكاح جميعا (۴۵) زنا سے مراد ہے کسی زندہ مشتہات عورت کے قبل میں حالت اختیار میں اسلامی مملکت کے اندر حرام مباشرت کرنا۔ مرتکب اسلامی احکام کا مکلف ہو اور اس عورت پر نہ تو اس کا مالکانہ حق ہو اور نہ ایسے حق کا شبہ ہو۔ ملکیت اور نکاح کے ضمن میں شائبہ شک کے مواقع میں سے کوئی موقع بھی نہ ہو۔

اس تعریف کی رو سے صرف مشتہات عورت کے قبل میں مباشرت پر ہی زنا کا اطلاق ہوتا ہے' اور اس طرح فی الدبر اور بہائم وغیرہ سے مجامعت پر زنا کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اس تعریف سے یہ بھی اخذ ہوتا ہے کہ زنا کا ارتکاب اگر شبہ کی وجہ سے یا اکراہ کے تحت ہوا ہو تو وہ موجب

زنا پر اکراہ کا اثر حرمت اور گناہ کے حوالے سے

اس بات پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ جرم زنا کی حرمت اکراہ کی صورت میں بھی قائم رہتی ہے اور کسی صورت میں شرعاً" اس کی اباحت ثابت نہیں۔ البتہ اکراہ کی صورت میں اس کی رخصت و اجازت دینے میں فقہاء کے آراء مختلف ہیں۔ جمہور فقہاء کے نزدیک اکراہ کی صورت میں ارتکاب زنا کی رخصت ثابت ہے خواہ مرد ہو یا عورت' البتہ بعض احناف کے نزدیک یہ رخصت صرف عورت کے لئے ثابت ہے۔ ان آراء کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

احناف کی رائے

احناف کے نزدیک زنا جیسے جرم کا تصور اکراہ تام کی صورت میں بھی نہیں کیا جا سکتا۔ جو کسی صورت میں نہ تو مباح قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ مکرہ کو اس کی رخصت دی جا سکتی ہے۔ لہٰذا مکرہ کو جس اذیت کی دھمکی دی گئی ہے اس پر صبر کر لے اور اس میں قتل ہونا بھی قبول کر لے لیکن زنا کے ارتکاب سے باز رہے۔

اصول فقہ کی مشہور و متداول کتاب نور الانوار میں لکھا ہے۔ کہ حرمت کی مختلف صورتیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اکراہ کی صورت میں حرمت ختم نہ ہو اور رخصت بھی نہ ملے جیسے عورت سے زنا کیونکہ یہ اکراہ کے عذر سے بھی کبھی حلال نہیں ہوتا۔ اور یہ صورت اکراہ حظر میں داخل ہے۔(۳۶) اسی طرح امام کاسانی نے ان جرائم کے ضمن میں لکھا ہے جن کی اکراہ کی صورت میں نہ تو اباحت ثابت ہے اور نہ رخصت کہ ان جرائم کے قبیل میں سے زنا بھی ہے جن کی اکراہ تام کی صورت میں نہ تو اباحت ثابت ہے اور نہ جس کی رخصت دی جا سکتی ہے اور اگر مکرہ اس صورت میں اس فعل کا ارتکاب کرے تو گنہگار ہو گا' کیونکہ حرمت زنا عقلاً" بھی ثابت ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وساء سبيلا(۳۷) یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شریعت کے ورود سے پہلے بھی زنا عقلاً" جرم فاحش تھا اس لئے اس کی اجازت یا رخصت دینے کا احتمال نہیں ہے۔(۳۸) شامی نے لکھا ہے کہ لفظ "فاحشة" سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی قباحت شریعت پر موقوف نہیں بلکہ یہ جرم عقل اور فطرت انسانی کے نزدیک بھی قبیح ہے۔ اس لئے کسی حال میں اس کی اجازت دینا جائز نہیں۔ پھر یہ کہ حالت اکراہ میں اس کی اجازت دینے کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہے اور یہ کہ اکراہ سے ممنوع چیزیں

حرمت اور گناہ کے حوالے سے مکرھہ عورت کے بارے میں احناف کی رائے

بعض احناف حرمت اور گناہ کے حوالے سے مرد اور عورت میں فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مرد اگر اکراہ کے تحت زنا کا ارتکاب کرے تو اس پر اکراہ کا کوئی اثر مرتب نہیں ہو گا اور وہ گنہگار ہو گا لیکن اگر عورت اکراہ تام کے تحت کسی کو اپنے نفس پر قابو دے دے جسے فقہاء تمکین کہتے ہیں تو وہ گنہگار نہیں ہو گی کیونکہ عورت زنا میں محل فعل ہے اور مرد کے برخلاف اکراہ کے خوف کے ساتھ بھی اس سے تمکین ممکن ہے حتیٰ کہ یہ تمکین سوتے میں اور بے ہوشی کی حالت میں بھی عورت سے ممکن ہے۔ پھر یہ کہ مرد زنا کی صورت میں ولدالزنا کے معنوی قتل کا سبب بنتا ہے کیونکہ باپ کے بغیر اس کی زندگی اجیرن ہوتی ہے اور بعض شریر لوگ اسے طعنے بھی دیتے ہیں۔ البتہ جہاں تک عورت کا تعلق ہے اس کی جانب سے نسب منقطع نہیں ہوتا اور یہ اس کی جانب سے قتل کے معنیٰ میں نہیں ہے۔(۳۰)

لیکن بعض احناف کے نزدیک زنا جس طرح مرد سے متصور ہے اس طرح عورت سے بھی متصور ہے۔ امام کاسانی اکراہ کے تحت ارتکاب زنا سے گناہ مرتب ہونے میں مرد اور عورت کے درمیان تفریق کی مخالفت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ زنا جس طرح مرد سے متصور ہے اسی طرح عورت سے بھی متصور ہے البتہ دونوں کے فعل کی ہیئت مختلف ہے مرد کا زنا ایلاج (انتشار) سے ہوتا ہے اور عورت کا تمکین سے اور تمکین بھی اس کی طرف سے فعل ہے جو سکوتی ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے بھی ایسی عورت کو زانیہ کہا ہے "الزانیۃ و الزانی" بلکہ عورت کا ذکر اس ضمن میں پہلے کیا ہے کیونکہ اکثر عورت ہی اس فعل خبیث کے لئے راستہ ہموار کرنے کا سبب بنتی ہے۔ پس جس طرح مرد کے لئے اکراہ کے تحت جرم زنا کی اجازت نہیں اس طرح عورت کے لئے بھی نہیں ہے اور دونوں گنہگار ہونگے۔(۳۱)

جمہور کی رائے

احناف کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک بھی یہ قبیح فعل اکراہ کی صورت میں مباح نہیں ہے لیکن اکراہ تام کی صورت میں مکرہ کے لئے اس کے ارتکاب کی رخصت ہے جیسا کہ مستکرھہ عورت کے لئے ہے اور اس صورت میں وہ گنہگار نہیں ہو گا کیونکہ اس کی رضامندی

(۱) ارشاد نبوی ﷺ ہے ان اللہ تجاوز عن امتی الخطاء و النسیان وما استکرھوا علیہ میری امت سے خطا بھول چوک اور زبردستی کیا جانے والا عمل معاف ہے۔(۳۲)

(۲) عبدالجبار ابن وائل نے اپنے والد سے روایت نقل کی ہے ان امرآۃ استکرھت علی عھد النبی ﷺ فدرا عنھا الحد(۳۳)ایک عورت کو حضور ﷺ کے دور میں زنا پر مجبور کیا گیا تو حضور ﷺ نے اس پر حد کی سزا لاگو نہیں کی۔

(۳) روی عن عمر رضی اللہ عنہ ان امراۃ استسقت راعیاً فابٰی ان یسقیھا الا ان تمکنه من نفسھا ففعلت فرفع ذلک الی عمر رضی اللہ عنہ فقال لعلی ماترا فیھا فقال انھا مضطرۃ فاعطا ھا شیئاً و ترکھا(۳۴) حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے ایک چرواہے سے پانی مانگا تو اس نے اس وقت تک پانی دینے سے انکار کیا جب تک وہ اسے جنسی خواہش نہ پوری کرنے دے۔ اس عورت نے مجبوراً ایسا ہی کیا۔ یہ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گیا تو انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اس معاملے میں آپ کی کیا رائے ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ عورت مضطرہ ہے۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو کچھ دے کر چھوڑ دیا۔

یہ ساری روایات مکرہ کے لئے رخصت کے جواز کی دلیل ہیں باوجود اس کے کہ یہ روایات مکرھہ عورت کے لئے زنا کی ترخیص کے بارے میں ہیں کیونکہ جمہور فقہاء اس معاملے میں مرد و عورت کے مابین فرق کرنے کے قائل نہیں ہیں۔ ابن عرفہ الدسوقی نے لکھا ہے کہ مذہب میں مختار رائے یہ ہے کہ مباشرت پر مجبور کئے جانے والے مرد کو بھی عذر اکراہ کی وجہ سے عورت کی طرح نہ تو حد کی سزا دی جائے گی اور نہ اس کی تادیب کی جائے گی۔(۳۵) اسی طرح "المجموع شرح المھذب میں لکھا ہے کہ اگر مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے تو مذہب میں مختار رائے یہ ہے کہ اس پر حد واجب نہیں ہے جیسا کہ مکرھہ عورت کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔(۳۶) اسی طرح ابن قدامہ نے مذہب میں مختار رائے یہ قرار دی ہے کہ ایسی صورت میں مرد عورت کی طرح ہی ہے۔ جب عورت پر اکراہ کی صورت میں حد واجب نہیں ہے اسی طرح مرد پر بھی واجب نہیں ہے۔ اور فقہاء کا یہ قول صحیح نہیں ہے کہ خوف انتشار عضو کے منافی ہے کیونکہ

مذکورہ بالا اقوال سم آخرت کے حوالے سے بیان کئے گئے ہیں۔ یعنی یہ کہ جس مرد یا عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے گناہ اور اخروی سزا کے حوالے سے انکا کیا حکم ہے۔ ان تمام اقوال میں قدر مشترک یہ ہے کہ زنا حرام ہے اور اس کی حرمت اکراہ سے ختم نہیں ہوتی لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک جس طرح زنا پر مجبور کی جانے والی عورتوں کے لئے رخصت اور مغفرت نص سے ثابت ہے یہی حکم مرد کے لئے بھی ہے۔ قرآن کریم میں ان عورتوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے جن پر زنا کے لئے اکراہ کیا گیا۔ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا" لتبتغوا عرض الحياة الدنيا و من يكرههن فان الله من بعد اكراههن غفور رحيم(۳۸) اور اپنی چھوکریوں کو اگر وہ پاکدامن رہنا چاہیں تو (بے شرمی سے) دنیاوی زندگی کے فوائد حاصل کرنے کے لئے بدکاری پر مجبور نہ کرنا اور جو ان کو مجبور کرے گا تو ان (بیچاریوں) کے مجبور کئے جانے کے بعد خدا بخشنے والا مہربان ہے۔

مولانا شبیر احمد عثمانی اس ضمن میں اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ زنا ایسی چیز ہے جو جبر و اکراہ کے بعد بھی بری رہتی ہے لیکن حق تعالیٰ محض اپنی رحمت سے مکرھہ کی بے بسی اور بے چارگی کو دیکھ کر درگزر فرماتا ہے' اس صورت میں مکرہ (زبردستی کرنے والے) پر سخت عذاب ہو گا۔ اور مکرھہ پر (جس پر زبردستی کی گئی ہے) رحم کیا جائے گا۔(۳۹) جمہور فقہاء نے مذکورہ بالا جن احادیث سے استدلال کیا ہے ان میں سے اکثر مستکرھہ عورت سے متعلق ہی ہیں لیکن انہوں نے اس حکم کا اطلاق اس مرد پر بھی کیا ہے جس کو زنا پر مجبور کیا جائے۔

مکرہ سے حد کا سقوط

ابھی ابھی جمہور کی رائے جو کہ راجح رائے ہے یہ سامنے آئی ہے کہ اکراہ تام کے تحت اگر کوئی زنا کا ارتکاب کرے تو اس کو اجازت ہے باوجود اس کے کہ اس فعل کی حرمت قائم ہے اور وہ گنہگار ہو گا اور اس میں مرد اور عورت کے لئے حکم برابر ہے۔ لیکن جہاں تک زنا پر مجبور کئے جانے والے شخص سے حد ساقط ہونے کا تعلق ہے جو کہ دنیوی سزا ہے اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ اس سے حد ساقط ہو گی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ مرد ہونے کی صورت میں اس حد کی سزا دی جائے گی۔ البتہ اگر عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس پر جمہور کا اتفاق ہے کہ اس سے حد کی سزا ساقط ہو گی۔ ان اراء کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

اگر کسی مرد پر زنا کے لئے اکراہ کیا گیا تو امام صاحب کا قدیم قول یہ ہے کہ اس پر حد زنا واجب ہے کیونکہ زنا ایسا فعل ہے جس کے لئے کسی مرد پر اکراہ نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ زنا کے لئے عضو تناسل کا انتشار ضروری ہے جو جبر و اکراہ کے ساتھ نہیں ہوتا اس لئے حکم یہی ہو گا کہ زانی اس عمل میں مختار ہے اور اس نے اپنی رضا و رغبت سے یہ عمل کیا ہے اس لئے وہ حد شرعی کا مستوجب ہے۔(۴۰)

لیکن امام صاحب کا دوسرا اور آخری قول یہ ہے کہ اگر جبر و اکراہ سلطان کی طرف سے ہو تو پھر مکرہ سزائے شرعی کا مستحق نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک اکراہ سلطان کر سکتا ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک اکراہ کسی بھی مسلط شخص کی طرف سے ہو سکتا ہے خواہ سلطان ہو یا غیر سلطان بشرطیکہ اسے واقعی غلبہ اور تسلط حاصل ہو'(۴۱) امام سرخسی نے صاحبین کے قول کی تائید میں لکھا ہے کہ سلطان کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے اکراہ کی صورت میں تلف اور ہلاک ہونے کا خطرہ زیادہ ہوتا ہے کیونکہ سلطان تو کئی امور میں تامل کرتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ پکڑا ہوا آدمی کسی طریقے سے بھی جان نہیں چھڑا سکتا۔ جبکہ دوسرے شخص کو خطرہ ہوتا ہے کہ سلطان یا کسی اور کی مداخلت سے اس کی جان چھوٹ سکتی ہے۔(۴۲)

امام ابو حنیفہ کی یہ بھی رائے تھی کہ چونکہ عورت محل فعل ہے اور اس سے اکراہ کے خوف کے تحت بھی تمکین ممکن ہے بلکہ سوتے میں اور نشے کی حالت میں بھی اس سے تمکین ممکن ہے جو مرد سے ممکن نہیں لہٰذا اکراہ کی صورت میں مرد پر حد عائد کی جائے گی نہ کہ عورت پر۔(۴۳) لیکن ان کی آخری اور راجح رائے کے مطابق اکراہ کے تحت حد ساقط ہونے میں مرد اور عورت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس رائے کی توجیہ میں امام سرخسی نے لکھا ہے کہ حد زجر کے لئے مشروع ہے اور حالت اکراہ میں اس کی حاجت نہیں ہے کیونکہ اکراہ کی صورت میں وہ اس فعل کا ارتکاب اقتضائے شہوت کے طور پر نہیں کرتا بلکہ اپنے نفس کو ہلاک ہونے سے بچانے کے لئے کرتا ہے اس لئے یہ حد ساقط ہونے کے لئے شبہ ہے۔ اور انتشار عضو انعدام خوف کی دلیل نہیں ہے کیونکہ انتشار عضو مردانگی کی علامت ہے جو بغیر قصد و اختیار کے بھی ہو جاتا ہے جیسے سوتے میں۔(۴۴)

صاحبین کی رائے

گنہگار ہو گا کیونکہ حد و سعادت سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ صاحبین نے حد کے سقوط میں مرد اور عورت کے درمیان فرق نہیں کیا ہے بلکہ دونوں سے حد ساقط ہوتا ہے جو کہ امام ابو حنیفہ کی بھی راجح رائے ہے۔(۴۵)

مالکیہ کی رائے

جہاں تک زنا پر مجبور کئے گئے مرد سے حد ساقط ہونے کی بات ہے' اس میں مالکی فقہاء کا آپس میں اختلاف ہے لیکن مذہب میں مختار رائے یہ ہے کہ اگر اکراہ تام کے تحت کسی مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس سے حد کی سزا ساقط کی جائے گی۔(۴۶) جن علماء نے ایسی صورت میں مجبور کئے گئے شخص سے حد کی سزا ساقط نہ ہونے کی رائے دی ہے۔ ابو بکر ابن عربی نے ان پر رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہمارے بعض علماء نے کہا ہے کہ اکراہ سے حد زنا کی سزا ساقط نہیں ہو گی لیکن یہ ضعیف رائے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے پر دو عذاب جمع نہیں کرتا اور اس کو دو آزمائشوں میں مبتلا نہیں کرتا کیونکہ یہ دین میں بہت بڑے حرج اور تنگی والی بات ہے۔(۴۷) اسی طرح امام ابن عربی نے ابن ماجشون پر بھی رد کیا ہے جنہوں نے ہر حالت میں مکرہ علی الزنا پر اس توجیہ سے حد کی سزا لازم کی ہے کہ زنا ایک ایسی خلقی شہوت ہے جس پر اکراہ کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ ابن عربی نے ان کی اس رائے کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے ولکنه غفل عن السبب فی باعث الشهوه وانه باطل وانما وجب الحد علی شهوة بعث علیه سبب اختیاری فقاس الشیئی علی ضده(۴۸) یعنی ابن ماجشون اس سبب سے غافل رہے جو شہوت کا باعث تھا (یعنی اکراہ) حد تو اس شہوت پر واجب ہے جو اختیاری سبب سے ہو انہوں نے ایک چیز ایسی چیز پر قیاس کیا ہے جو اس کی ضد ہے۔

ابن عربی کے نزدیک زنا میں اکراہ متصور ہے اور یہ ایک ایسا عذر ہے جو مکرہ سے حد کو ساقط کر دیتا ہے۔ انہوں نے ارشاد خداوندی ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زنا میں اکراہ متصور ہے۔ برخلاف اس رائے کے جو ہمارے بعض علماء جیسے ابن ماجشون نے دی ہے۔ اللہ اس سے ہی منع کرتا ہے جو متصور ہے اور اس کا مکلف بناتا ہے جو انسان کی قدرت میں ہے اس لئے ہماری رائے یہ ہے کہ ایسے شخص پر حد کی سزا نہیں ہے کیونکہ اکراہ سے حکم تکلیف ساقط ہوتا ہے۔(۴۹)

ابن رشد جیسے محققین کا بھی مذہب ہے کہ چونکہ مباشرت پر مجبور کئے جانے والے شخص کے پاس اکراہ کا عذر موجود ہے اس لئے مکرَہ عورت کی طرح اس کو بھی نہ تو حد کی سزا دی جائے گی اور نہ اس کی تادیب کی جائے گی۔(۵۰) آگے ابن عرفہ الدسوقی نے لکھا ہے کہ یہ اختلاف رائے اس صورت میں ہے کہ اس کو جس عورت کے ساتھ زنا پر مجبور کیا گیا ہے وہ طائعہ اور غیر شادی شدہ ہو۔ اور اگر وہ عورت شادی شدہ ہو تو پھر ہر حال میں زانی پر حد ہے اس لئے کہ اس نے اس کے شوہر کے حق پر دست درازی کی ہے۔(۵۱)

شافعیہ کی رائے

علامہ شیرازی نے لکھا ہے کہ اگر کسی مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس پر حد کی سزا لاگو ہو گی یا نہیں اس پر مذہب میں دو رائے ہیں۔ ایک رائے یہ ہے جو مذہب میں مختار رائے ہے کہ اس پر حد کی سزا واجب نہیں ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اس پر حد کی سزا واجب ہے کیونکہ مباشرت انتشار سے ممکن ہے جو شہوت اور اختیار کی علامت ہے۔(۵۲)

دوسری رائے شافعی مذہب میں مرجوح ہے۔ اسی رائے سے امام ابو حنیفہ نے رجوع فرمایا ہے اور یہ احناف اور حنابلۃ کے ہاں بھی مرجوح رائے ہے کیونکہ انتشار عضو زنا پر رضامندی کی دلیل نہیں ہے اس لئے کہ یہ انتشار کبھی بغیر اختیار کے بھی ہو جاتا ہے بلکہ خواب میں بھی پس راجح رائے وہی ہے جو شافعی مذہب میں مختار رائے ہے اور یہ جمہور کی بھی رائے ہے۔(۵۳)

حنابلۃ کی رائے

جہاں تک زنا پر مجبور کئے جانے والے شخص سے حد ساقط ہونے کی بات ہے۔ ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ اگر کسی آدمی کو زنا پر مجبور کیا جائے تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اس پر حد ہے کیونکہ وطی انتشار کے بغیر ممکن نہیں اور اکراہ اس کے منافی ہے۔ جب انتشار پایا گیا تو یہ اکراہ کی نفی ہے اور اس پر حد لازم ہو گی۔(۵۴)

لیکن مذہب میں راجح رائے یہ ہے کہ زنا پر مجبور کئے جانے والے شخص سے حد کی سزا ساقط ہو گی جیسا کہ جمہور کی رائے ہے۔ ابن قدامہ نے کہا ہے کہ "علماء کا یہ قول صحیح نہیں ہے کہ تخویف انتشار کے منافی ہے۔ کیونکہ تخویف ترک فعل پر ہے اور فعل زنا پر تو اس کو کوئی

راجح رائے

باوجود اس کے کہ چاروں مذاہب میں دو اقوال مروی ہیں۔ ایک یہ کہ مکرہ پر حد ہے اور دوسرا یہ کہ اس پر حد نہیں ہے چاروں مذاہب میں راجح اور مختار قول یہ ہے کہ مکرہ سے حد کی سزا ساقط ہو گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ مالکیہ کے علاوہ تینوں مذاہب کے جن علماء نے مکرہ پر وجوب حد کا قول اختیار کیا ہے اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ انتشار اکراہ کے منافی ہے لیکن جیسا کہ پہلے اس بات کی وضاحت ہو چکی ہے کہ انتشار اکراہ کے منافی نہیں ہے اور یہ کہ زنا پر اکراہ ممکن ہے۔ اس لئے راجح رائے یہ ہے کہ مکرہ پر حد زنا نہیں۔

مکرَھہ عورت اور حد زنا

اس بات پر جمہور کا اتفاق ہے کہ اگر کسی عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس سے حد کی سزا ساقط ہو گی۔ اس پر سارے فقہاء متفق ہیں اور کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے کیونکہ جمہور فقہاء کی راجح رائے کے مطابق اکراہ کی صورت میں اس جرم کی رخصت مرد اور عورت دونوں کو حاصل ہے۔ بعض احناف اور بعض دیگر فقہاء کی مرجوح رائے کے مطابق مرد کے لئے رخصت ثابت نہیں لیکن عورت کے لئے رخصت ثابت ہونے اور اس سے حد کی سزا ساقط ہونے پر سارے متفق ہیں کیونکہ اکراہ کی صورت میں زنا میں اس کا کوئی کردار نہیں۔ وہ اگر زنا سے بچنا بھی چاہتی ہے تب بھی اس کے ساتھ زنا بالجبر ممکن ہے۔

امام کاسانی نے لکھا ہے۔ "اسی طرح اگر عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس پر حد کی سزا عائد نہیں ہو گی کیونکہ جبر و اکراہ نے اسے اپنے نفس پر قابو دینے پر مجبور کیا ہے۔ اسے تلوار سے پہنچنے والی گزند کا اندیشہ ہے لہٰذا یہ اس پر حد کے واجب ہونے میں مانع ہے جیسے مرد پر حد کے واجب ہونے میں مانع ہے بلکہ عورت کے معاملے میں بدرجہ اولیٰ مانع ہے کیونکہ اس کی طرف سے تو صرف تمکین ہے۔ تو جبر و اکراہ اگر مرد کے معاملے میں موثر ہے تو عورت کے معاملے میں بدرجہ اولیٰ موثر ہو گا۔" (۵۶)

علامہ سرخسی نے لکھا ہے کہ دھمکی سے عورت صرف تمکین کرتی ہے (یعنی اپنے نفس

بعض فقہاء تو مرد کے برخلاف عورت سے اکراہ ناقص کے تحت بھی سقوط حد کے قائل ہیں۔ امام کاسانی نے لکھا ہے، جہاں تک عورت کا معاملہ ہے تو اس کے بارے میں اکراہ تام اور اکراہ ناقص کے درمیان کچھ فرق نہیں اور اکراہ کی دونوں صورتوں میں اس پر سے حد کو دور کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کی طرف فعل سے زنا نہیں پایا گیا بلکہ صرف اپنے نفس پر قابو دینا پایا گیا ہے اور جبر و اکراہ کی وجہ سے اس کا اپنے نفس پر قابو دینا اس کی رضامندی پر دلالت نہیں کر سکتا لہٰذا اس سے حد کو ساقط کیا جائے گا۔(۵۸)

امام قرطبی نے بھی لکھا ہے کہ عورت کو اگر زنا پر مجبور کیا جائے تو اس سے حد کی سزا ساقط کی جائے گی۔ اور بطور استدلال قرآن و حدیث کے حوالے بھی دیئے ہیں۔(۵۹) بلکہ ان کے نزدیک مالکی مذہب میں صحیح رائے یہ ہے کہ عورت سے اکراہ کی دونوں صورتوں (اکراہ تام و ناقص) میں حد کی سزا ساقط کی جائے گی۔(۶۰) ابن قدامہ نے بھی لکھا ہے کہ اکراہ ملجئی میں تو رخصت ہی ثابت ہے لیکن اکراہ غیر ملجئی میں رخصت کا شبہ ضرور ہے جو سقوط حد کے لئے کافی ہے۔ انہوں نے امام احمد بن حنبل کا یہی قول نقل کیا ہے۔(۶۱)

علماء نے مکرھہ عورت سے حد ساقط ہونے پر قرآن و سنت سے دلائل بھی دیئے ہیں جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں۔

(۱) ارشاد خداوندی ہے ولاتکرھوا فتیتکم علی البغاء ان اردن تحصنا لتبتغوا عرض الحیٰوۃ الدنیا و من یکرھھن فان اللہ من بعد اکراھھن غفور رحیم(۶۲)

اور اپنی لونڈیوں کو اگر وہ پاکدامن رہنا چاہیں تو (بے شرمی سے) دنیاوی فوائد حاصل کرنے کے لئے بدکاری پر مجبور نہ کرنا اور جو ان کو مجبور کرے گا تو ان (بیچاریوں) کے مجبور کئے جانے کے بعد اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

(۲) ارشاد نبوی ﷺ ہے رفع عن امتی الخطا والنسیان وما استکرھوا علیہ(۶۳)

میری امت سے خطا بھول چوک اور جس چیز پر ان کو مجبور کیا جائے وہ معاف ہیں۔

(۳) روی سعید باسنادہ عن طارق بن شھاب قال اتی عمر رضی اللہ عنہ

فی سبیلہا ولم یعزرہا (٦٤)

طارق بن شہاب سے روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک ایسی عورت لائی گئی جس نے زنا کیا تھا۔ وہ عورت بولی میں سوئی ہوئی تھی جب آنکھ کھلی تو دیکھا کہ ایک آدمی مجھ پر جھپٹ بیٹھا ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے چھوڑ دیا اور سزا نہیں دی۔

(٤) عن ابی عبدالرحمن السلمی قال۔ لقد اتی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ بامراۃ جھدھا العطش فمرت علی راع فاستسقت فابی ان یسقیہا الا ان تمکنہ من نفسہا ففعلت فشاور الناس فی رجمہا فقال علی رضی اللہ عنہ ھذہ مضطرۃ اری ان تخلی سبیلہا فضعل۔(٦٥)

ابو عبدالرحمن السلمی سے روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک عورت لائی گئی وہ پیاس سے نڈھال ہو گئی تھی اور اس نے ایک چرواہے کے پاس جا کر پانی مانگا۔ چرواہے نے اس وقت تک پانی دینے سے انکار کر دیا جب تک وہ اسے اپنے نفس پر زنا کے لئے قابو نہ دے دے۔ پھر اس نے ایسا ہی کیا۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے اس کے رجم کے بارے میں مشورہ کیا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا یہ مجبور تھی۔ میری رائے یہ ہے کہ آپ اسے چھوڑ دیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے جانے دیا۔

(٥) عن عبدالجبار بن وائل عن ابیہ ان امرا استکرھت علی عھد رسو اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فدرا عنہا الحد(٦٦)

عبدالجبار بن وائل اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کسی نے ایک عورت کے ساتھ زنا بالجبر کیا تھا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے حد ساقط کر دی۔

(٦) اتی عمر باما من اما الامارۃ استکرھھن غلمان الامارۃ فضرب الغلمان ولم یضرب الاماء(٦٧)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس امارت کی لونڈیاں پیش کی گئیں جن کے ساتھ امارت ہی کے غلاموں نے زنا بالجبر کیا تھا۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لونڈیوں کو چھوڑ دیا اور غلاموں کو درے لگائے۔

اکراہ اور لزوم مہر

مثل واجب ہوتا ہے۔

امام کاسانی نے لکھا ہے کہ جس شخص کو زنا پر مجبور کیا جائے اس سے حد کی سزا تو ساقط ہو جائے گی کیونکہ وہ مجبور ہے لیکن اس مجبور شخص پر عقر (مہر کی قسم) واجب ہو گا کیونکہ دارالاسلام میں زنا کے ارتکاب پر دو تاوانوں میں سے ایک ضرور ہو گا۔(۶۸) امام کاسانی نے عقر مجبور پر واجب ہونے کی توجیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ زنا ایسا فعل ہے جسے دوسرے کے آلے سے واقع کرنا ممکن نہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ فعل جسے دوسرے کے آلے سے واقع کرنا ممکن نہ ہو اس کا ضمان مجبور پر عائد ہوتا ہے۔(۶۹)

اسی طرح امام مالک سے منقول ہے کہ ہمارے مذہب میں یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی عورت سے زنا بالجبر کا مرتکب ہو جائے خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ تو اس پر مہر مثل واجب ہو گا۔(۷۰)

امام قرطبی نے مستکرھہ عورت کے لئے وجوبیت مہر کے بارے میں فقہائے مالکیہ کے اقوال کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مستکرھہ عورت کے لئے وجوبیت مہر کے بارے میں ان کے مابین اختلاف ہے۔ عطاء اور زہری نے کہا ہے کہ اس کے لئے مہر مثل ہے اور یہ امام مالک کا بھی قول ہے۔ اور اسی کو ابن المنذر نے صحیح قرار دیا ہے۔ البتہ ثوری نے کہا ہے کہ اگر زنا کرنے والے مرد پر حد قائم کی جائے تو وجوبیت مہر باطل ہو جائے گی۔ یہی رائے شعبی اور اصحاب مالک سے بھی منقول ہے۔(۷۱)

یعنی مالکیہ کی ان دونوں آراء میں سے پہلی رائے کے مطابق اس بات کے علی الرغم کہ زنا کرنے والے مرد پر حد لاگو ہو گئی ہے یا نہیں مستکرھہ عورت کے لئے مہر مثل واجب ہے۔ اس رائے کو ابن المنذر نے صحیح قرار دیا ہے اور امام قرطبی کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ البتہ اگر اکراہ اسی مزنیہ عورت کی طرف سے ہو تو مالکیہ کے نزدیک اس کا مہر ساقط ہو جاتا ہے۔(۷۲)

یہ بات ضروری معلوم ہوتی ہے کہ عمل قوم لوط میں اکراہ کے حکم کو بھی واضح کیا جائے کیونکہ جمہور فقہاء کے نزدیک یہ زنا کے حکم میں ہے۔ یہ شافعیہ' مالکیہ' حنابلہ اور صاحبین کی رائے ہے۔ البتہ ان کے مابین اس جرم کی سزا میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک اس کی سزا محصن زانی کی سزا یعنی رجم ہے اور یہ مالکی اور حنبلی مذہب میں مختار رائے ہے۔(۷۳) البتہ بعض کے نزدیک اس کی سزا اس صورت میں رجم ہے جب اس جرم کا ارتکاب کرنے والا محصن ہو۔ اور اگر وہ غیر محصن ہو تو اس صورت میں اس کی سزا سو کوڑے اور جلا وطنی ہے۔ یہ شافعی مذہب میں مختار رائے ہے اور صاحبین کی بھی رائے ہے۔(۷۴) البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عمل قوم لوط زنا کے حکم میں نہیں ہے کیونکہ اگر یہ زنا کے حکم میں ہوتا تو صحابہ کرام اس کے حکم میں اختلاف کر کے مختلف سزائیں تجویز نہ فرماتے اور دوسرا یہ کہ اس جرم کا ضرر زنا کے ضرر سے کم ہے کیونکہ زنا کی صورت میں پیدا ہونے والے بچے کا کوئی باپ نہیں ہوتا جو اس کی تربیت کرے' اور وہ بہت برے حال میں ہوتا ہے لیکن یہ مسائل عمل قوم لوط کی صورت میں پیدا نہیں ہوتے اس لئے امام ابو حنیفہ اس میں تعزیری سزا کے قائل ہیں۔(۷۵)

اکثر فقہاء زنا کے بر خلاف اس جرم پر اکراہ کی صورت میں اباحت اور رخصت کے قائل نہیں ہیں۔ کیونکہ جیسا کہ شامی نے لکھا ہے اس جرم کا مرتکب جس عار اور فساد میں مبتلا ہوتا ہے وہ اس کے لئے قتل ہونے سے بدتر ہے لہٰذا اس عمل پر مجبور کیا جانے والا شخص قتل ہونا قبول کر لے لیکن اس جرم کے ارتکاب سے باز رہے۔(۷۶) ابن قیم نے لکھا ہے کہ اگر کسی شخص کو قتل کی دھمکی دے کر یا اسے بھوکا پیاسا رکھ کر جس سے ہلاکت کا خوف ہو' اس فعل کے لئے اپنے نفس پر قابو دینے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں بے شک وہ قتل ہونا برداشت کر لے۔(۷۷) پھر اس مفعول آدمی اور عورت کا جسے زنا پر مجبور کیا جائے فرق بیان کرتے ہوئے ابن قیم نے لکھا ہے کہ مفعول بہ کو جو عار اور فساد لاحق ہوتا ہے اس کی تلافی ممکن نہیں اور وہ قتل ہونے یا بھوکا پیاسا رہ کر موت قبول کرنے سے زیادہ بدتر ہے۔ اس سے اس کے نفس عقل دل اور اس کے دین اور عزت میں فساد پیدا ہوتا ہے اور اس وطی کا نطفہ ایسا زہر ہے جو اس کی روح اور قلب میں سرایت کر کے ان میں ایسا فساد پیدا کرتا ہے جس کی اصلاح ممکن نہیں۔ اور اس فساد سے وہ فساد کم تر ہے جو اس کی روح اور بدن کے جدا ہونے (یعنی قتل ہو جانے) سے پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے اس کے لئے جائز بلکہ واجب ہے کہ اگر ممکن ہو تو اس شخص کو قتل کر دے جو اسے اس فعل کے لئے آمادہ کرنے کی کوشش کرتا ہے اگر زیادہ مفسدے کا خوف نہ

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس عظیم اور خطرناک جرم پر اکراہ اثر انداز نہیں ہوتا۔ اور اگر کوئی شخص خواہ فاعل ہو یا مفعول اکراہ تام کے تحت اس فعل کا ارتکاب کرے تو اس کو حد کی سزا دی جائے گی۔

شافعیہ اور مالکیہ کی رائے

شافعی اور مالکی فقہاء مفعول کی صورت میں مکرہ کے لئے اس فعل میں رخصت کے قائل ہیں لیکن فاعل کی صورت میں رخصت کے قائل نہیں ہیں۔

مغنی المحتاج میں لکھا ہے کہ جہاں تک مفعول بہ کا تعلق ہے اگر وہ صغیر مجنون یا مکرہ ہو تو اس کے لئے حد نہیں ہے۔(۷۹) لیکن مکرہ اگر فاعل ہو تو اس کے حکم کے بارے میں وہ خاموش ہیں اور اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ مکرہ اگر فاعل ہو تو اس سے حد کی سزا ساقط نہیں ہو گی۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے۔ ابن عرفہ الدسوقی نے لکھا ہے۔ کہ مفعول کو رجم کی سزا دینے کے لئے شرط ہے کہ وہ مکلف اور مختار ہو اور وطی کرنے والا بالغ ہو۔ اور جہاں تک فاعل کا تعلق ہے تو اس کے لئے یہ شرطیں نہیں ہیں اگر وہ مکلف ہو تو اس کو رجم کیا جائے گا خواہ اس پر اکراہ ہی کیوں نہ کیا گیا ہو۔(۸۰)

صاحبین کی رائے

صاحبین کے نزدیک فعل قوم لوط کا حکم وہی ہے جو زنا کا ہے اور یہ نص حد زنا کی دلالت سے ثابت ہے نہ کہ قیاس سے اس لئے صاحبین کے نزدیک اس فعل میں بھی زنا کا حد لاگو ہو گا۔ چونکہ صاحبین اکراہ کی صورت میں جرم زنا میں تعزیری سزا کے قائل ہیں اور اس میں انہوں نے مرد اور عورت میں تفریق نہیں کیا ہے۔ لہذا یہی حکم اس فعل قوم لوط پر بھی لاگو ہو گا اور مکرہ سے خواہ وہ فاعل ہو یا مفعول حد کی سزا ساقط ہو گی اور اس کو تعزیری سزا دی جائے گی۔(۸۱)

جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ زنا ایسا جرم ہے جس کی حرمت اکراہ کی صورت میں بھی قائم رہتی ہے اور اس کے مختلف النوع نقصانات کے پیش نظر بعض فقہاء نے اکراہ کی صورت میں بھی اس فعل شنیع کی رخصت نہیں دی ہے۔ صاحب التوضیح نے حرمت کے اقسام کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ایک حرمت وہ ہے جو ساقط نہیں ہوتی اور رخصت بھی اس میں دخیل نہیں بن سکتی جیسے قتل، جرح اور زنا۔ کیونکہ دلیل رخصت خوف ہلاکت ہے اور وہ دونوں یعنی قاتل و مقتول برابر ہیں اور زنا بھی بمنزلہ قتل کے ہے۔(۸۲) اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے صاحب التلویح نے لکھا ہے کہ ولد زنا بمنزلہ میت کے ہے کیونکہ منقطع النسب ہونا ہلاکت ہے اس لئے کہ زانی پر تو نفقہ واجب نہیں اور عورت پر عجز کی وجہ سے واجب نہیں ہے تو بچہ ضائع ہو گا۔(۸۳)

شریعت نے اکراہ کی صورت میں قتل، جرح، زنا اور اتلاف مال جیسے جرائم کی حرمت اس لئے برقرار رکھی ہے کہ ان جرائم سے دوسرے افراد متاثر ہوتے ہیں البتہ اس صورتحال کے لئے شریعت نے دو قاعدے مقرر کئے ہیں۔ پہلا قاعدہ یہ ہے کہ الضرر لا یزال بمثلہ یعنی ایک نقصان کو اس جیسے دوسرے نقصان سے دفع نہیں کیا جائے گا۔(۸۴) دوسرا قاعدہ یہ ہے الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف یعنی بڑے نقصان سے بچنے کے لئے چھوٹے نقصان کو قبول کر لیا جائے گا۔(۸۵) ان دو قواعد کا مفہوم یہ ہے کہ اگر دو نقصانات میں سے کسی ایک کا ارتکاب کئے بغیر چارہ کار نہ ہو تو آدمی شدید نقصان سے بچنے کے لئے ایسے فعل کا ارتکاب کر سکتا ہے جس میں کم تر نقصان ہو اور اس کے لئے یہ درست نہیں کہ وہ کم تر نقصان کو دور کرنے کے لئے شدید تر نقصان کو قبول کرے اور اسے یہ بھی اجازت نہیں کہ وہ اس نقصان کو اسی جیسے نقصان یا زیادہ شدید نقصان سے دفع کرے اگر وہ ایسا کرے گا تو بااختیار متصور ہو گا اور اس اختیار کی بنا پر اس پر فوجداری مسئولیت برقرار رہے گی۔(۸۶) اس بناء پر شریعت کے وہ احکام جن کی خلاف ورزی سے حق العبد نہیں صرف حق اللہ کا اتلاف ہوتا ہو جیسے اکل مردار و خون اور شرب خمر وغیرہ ایسی محضورات حرام لعینہ ہوتے ہوئے بھی بحالت اکراہ و اضطرار بطور استثنا مباح ہو جاتی ہیں اور ان حرام چیزوں کا استعمال مباح بلکہ فرض و لازم ہو جاتا ہے۔ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس شرعی رخصت سے فائدہ نہ اٹھا کر اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنے والا گنہگار اور موجب عذاب خداوندی ہوتا ہے۔

امام ابو بکر الجصاص لکھتے ہیں۔ کہ مضطر پر ایسے وقت میں جب جان جا رہی ہو مردار کھانا فرض ہے۔ ایسے وقت میں جو مضطر نہ کھائے گا اور جان دے دے گا وہ خودکشی کرنے والا ہو

الميتة فلم ياكل حتى مات دخل النار(۸۸) جو مجبور کھانے پر مجبور ہو جائے لیکن کھانے سے اجتناب کرے حتی کہ مر جائے وہ دوزخ میں داخل ہو گا۔

اسی طرح کلمہ کفر سے بڑھ کر کوئی جرم و گناہ اسلام میں نہیں ہو سکتا۔ قرآن نے شرک کو ظلم عظیم کہا ہے۔ ان الشرک لظلم عظیم مگر کوئی شخص کلمہ کفر بولنے پر ایسا مجبور کیا جائے کہ اگر کلمہ کفر زبان سے ادا نہ کرے تو اس کا قتل کر دیا جانا یقینی ہو تو ایسی حالت میں زبان سے کلمہ کفر کہنے کی اجازت دے دی گئی ہے جبکہ دل ایمان پر مطمئن ہو۔ ارشاد خداوندی ہے الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان۔ لیکن اس رخصت کے باوجود اگر کوئی شخص ایسی صورت میں کلمہ کفر کہنے سے انکار کر دے حتی کہ قتل کیا جائے تو یہ عزیمت اور اجر والی بات ہے حضور نبی کریم ﷺ نے حضرت خبیب کے بارے میں فرمایا تھا جو عزیمت پر قائم رہتے ہوئے اور کلمہ کفر زبان پر نہ لا کر شہید کئے گئے تھے کہ وہ افضل شہید ہیں اور وہ جنت میں میرے رفیق ہونگے۔(۸۹)

لیکن جہاں تک زنا کا تعلق ہے اس کی حرمت اتنی شدید ہے کہ حالت اکراہ و اضطرار میں بھی اس کی حرمت کا استثناء کسی نص سے ثابت نہیں ہے حالانکہ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے حالت اضطرار میں نص قرآنی کی رو سے مردار کھانے اور شراب پینے کی اباحت اور کلمہ کفر کہنے کی رخصت ثابت ہے۔ اس لئے اگر کسی کو زنا پر مجبور کیا جائے اور وہ باز رہے حتی کہ قتل کیا جائے تو اس کے لئے اجر ہے کیونکہ وہ اللہ کی رضا کے لئے ارتکاب حرام سے باز رہا بلکہ اس کا اجر اس شخص سے بھی بدرجہ اولی بڑھ کر ہے جو مجبوری کی حالت میں عزیمت پر قائم رہ کر کلمہ کفر بولنے سے باز رہے حتی کہ قتل کیا جائے کیونکہ اس صورت میں تو پھر بھی اس کے لئے اللہ کی طرف سے رخصت موجود ہے اور پھر بھی عنداللہ اس کے لئے اجر ہے تو جہاں اس رخصت کے ثبوت کے لئے کوئی صریح نص موجود ہی نہیں ہے وہاں عزیمت پر قائم رہنے میں بدرجہ اولی اجر ہے۔(۹۰)

شراب پینے اور مردار کھانے میں اکراہ کا اثر

شرب خمر

شراب سنگین محرمات میں سے ہے بلکہ ام الکبائر ہے کیونکہ یہ انسان کے عقل کو زائل کرنے والی ہے جو اللہ کی ودیعت کی گئی ایسی جوہر ہے جس کی وجہ سے انسان دیگر حیوانات پر ممتاز ہے اور اس کے طفیل وہ احکام خداوندی کا مکلف اور خلعت خلافت کا مستحق ہے۔ شراب انسان کی عقل کو زائل کر کے اس کو معاشرے کے لئے موجب فساد بنا دیتا ہے۔ پھر یہ کہ شراب سے نہ صرف یہ کہ عقل ہی زائل ہوتی ہے بلکہ یہ انتہائی خطرناک امراض کا بھی موجب بنتا ہے۔ اس لئے شریعت نے اس کو حرام قرار دے کر شراب پینے والے کو مستحق سزا قرار دیا ہے۔ وردعن النبی ﷺ انه عاقب شارب الخمر(۹۱) اسی طرح وصف خمر اور مقدار حد پر اختلاف کے باوجود شرابی کے لئے سزا واجب ہونے پر صحابہ کا اجماع ہے۔(۹۲)

خمر کی تعریف

شراب کو عربی میں خمر کہتے ہیں۔ خمر کا لغوی معنی ہے چھپنا' پوشیدہ ہونا۔(۹۳) شراب کو خمر اس لئے کہا گیا ہے کہ یہ عقل پر پردہ ڈال دیتی ہے۔(۹۴)

احناف نے خمر کی تعریف یوں کی ہے: هو النيئى من ماء العنب اذا غلى و اشتد و قذف بالزبد(۹۵) "یعنی انگور کا ایسا کچا پانی جب اس میں جوش اور شدت آ جائے اور جاگ اٹھنے لگے۔" اس تعریف کی رو سے احناف کے نزدیک خمر صرف انگور سے بنتا ہے جب اس میں جوش اور شدت آ جائے اور جاگ اٹھنے لگے۔ البتہ صاحبین کے نزدیک جاگ اٹھنے کی قید ضروری نہیں ہے۔(۹۶)

احناف کے نزدیک انگور کے بغیر کسی اور چیز سے تیار شدہ شراب اگر مسکر ہے تو اس پر سزا ہے ورنہ نہیں لیکن خمر کی صورت میں تھوڑی مقدار میں پی ہو یا زیادہ مقدار میں حد عائد ہو جاتی ہے جیسا کہ امام کاسانی نے لکھا ہے کہ خمر (انگور کی شراب) کی صورت میں شراب نوشی کی حد واجب ہونا نشہ چڑھنے پر موقوف نہیں ہے البتہ خمر کے علاوہ دیگر نشہ آور مشروبات کی صورت میں حد واجب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ان مشروبات کے پینے سے نشہ پیدا ہو جنہیں نشہ آوری

[illegible]

یعنی احناف نے شراب پینے کی دو حدیں مقرر کی ہیں ایک حد شراب ہے جو شرب خمر کے ساتھ خاص ہے اور یہ خمر پینے سے ہر صورت میں عائد ہو جاتا ہے خواہ تھوڑا پیا ہو یا زیادہ اس کا وجوب نشہ ہونے پر موقوف نہیں ہے۔ اس رائے کے استدلال میں انہوں نے یہ ارشاد نبوی ﷺ پیش کی ہے۔ من شرب الخمر فاجلدوہ (۹۸) دوسری حد احناف کے نزدیک حد سکر ہے اور یہ خمر کے علاوہ دیگر نشہ آور مشروبات سے نشہ حاصل ہونے پر ہے۔

جمہور فقہائے نے خمر (انگور سے تیار ہونے والی شراب) اور دیگر نشہ آور مشروبات میں فرق نہیں کیا ہے۔ ان کے نزدیک چھوارے اور کشمش کے خساندہ میں اگر پکائے بغیر شدت آ جائے اسی طرح گندم، جو اور مکئی وغیرہ کی نبیذ خواہ خساندہ ہو یا پکا لیا گیا ہو وہ خمر ہے۔ ان کے نزدیک ہر شراب جس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے اور اس پر خمر کا اطلاق ہو گا اور پینے والے پر حد عائد ہو گی۔(۹۹) جمہور نے اس ارشاد نبوی ﷺ سے استدلال کیا ہے
کل مسکر خمر وکل خمر حرام (۱۰۰)

مذکورہ بالا دونوں احادیث کو محدثین نے متواتر قرار دیا ہے۔ (الفقہ الاسلامی وادلتہ ج ۶، ص ۱۳۹)

مقدار حد :

حد خمر کے تعین میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ یہ حد اسی درے ہے اور یہ احناف اور مالکیہ کی رائے ہے اور امام احمد بن حنبل کی ایک رائے بھی اس کی تائید میں ہے۔(۱۰۱) ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مشاورت کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس بات پر اجماع ہو گیا ہے کہ حد خمر اسی درے ہیں۔ علامہ ابن قدامہ نے اس کی تفصیل یوں بیان کی ہے کہ اسلامی فتوحات کے بعد عجمیوں کی ایک کثیر تعداد حلقہ بگوش اسلام ہو گئی مگر زمانہ کفر کی عادتیں پوری طور پر وہ نہ چھوڑ سکے۔ اس صورت حال سے مسلمانوں کو سخت تشویش تھی اور خلیفہ دوم حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس بارے میں مشورہ طلب کیا۔ اس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے رائے دی کہ شرب خمر کی حد اسی درے ہونی چاہئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے الفاظ یہ تھے۔ اذا شرب سکر واذا سکر ھذی و اذا ھذی افتری جب کوئی شراب پیتا ہے اسے نشہ ہوتا ہے اور نشے میں لچر باتیں اور ہزیان بکتا

حد خمر کے بارے میں دوسری رائے یہ ہے جو شافعیہ ابو ثور اور داؤد ظاہری کی رائے ہے۔ اور اسی پر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے عمل فرمایا ہے کہ حد خمر کی مقدار چالیس درے ہیں۔

المجموع شرح المهذب میں لکھا ہے کہ جس نے شراب پیا اور وہ مسلمان، بالغ، عاقل، مختار اور آزاد ہو تو اس کو چالیس دروں کی سزا دی جائے گی کیونکہ حضور ﷺ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے یہی سزا دی ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی دروں کی سزا دی ہے لیکن یہ بھی سنت ہے۔(۱۰۳) ابن رشد نے لکھا ہے کہ اگرچہ حضور ﷺ سے شارب خمر کی سزا کے بارے میں دروں کی صحیح تعداد منقول نہیں ہے بلکہ شرابی کو غیر متعین تعداد میں جوتے مارنے کی روایت موجود ہے البتہ خلیفہ اول حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام سے مشورہ کے بعد شارب خمر کے لئے چالیس درے حد مقرر فرمائی(۱۰۴) ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے فعل کو کیونکہ آپ ﷺ نے شراب پینے والے کو تقریباً" چالیس جوتے مارے تھے کسی اور کے فعل کے مقابلے میں ترک کرنا جائز نہیں ہے اور ایسا اجماع منعقد ہی نہیں ہو گا جس سے حضور ﷺ کے فعل کی مخالفت لازم آتی ہو البتہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی اضافی سزا تعزیری سزا ہو سکتی ہے جو امام کی رائے پر موقوف ہو گی۔(۱۰۵) شیخ ابراہیم الوقفی نے اپنی کتاب تلک حدود اللہ میں ان ساری روایات کو تفصیل سے ذکر کیا ہے جن میں شراب پینے والے کی سزا کے بارے میں مختلف اقوال منقول ہیں جن میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور السائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ حضور ﷺ کی خدمت میں ایک شرابی کو پیش کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کو مارنے کا حکم دیا پس ہم میں سے کسی نے اس کو ہاتھوں سے مارا کسی نے جوتوں سے اور کسی نے کپڑے سے۔ یہی عمل حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت کے پہلے حصے میں جاری رہا حتیٰ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے آخری دور میں شراب پینے والے کو چالیس دروں کی سزا دی گئی لیکن جب لوگ فسق میں مبتلا ہو گئے اور تجاوز کرنے لگے تو اسی دروں کی سزا مقرر کی گئی۔(۱۰۶)

راجح رائے

موجب حد ہونے کے لئے شراب کے سارے اقسام پر خمر کا اطلاق کرنے میں جمہور کی رائے راجح ہے۔ اسی طرح شراب پینے والے کے لئے چونکہ دور رسالت ﷺ میں کوئی گی

عہد میں لوگوں میں فسق و فجور کے رجحان کے پیش نظر اسی درے مقرر ہونے پر اجماع صحابہ منعقد ہو چکا ہے لٰہذا راجح رائے یہی ہے۔

شروط حد

شراب پینے والے پر حد جاری کرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ مسلمان ہو مکلف ہو مختار ہو اور اس کی حرمت سے بھی با خبر ہو۔ احادیث سے ثابت ہے کہ بچے اور مجنون پر حد نہیں اور نہ مکرہ پر حد ہے۔ ارشاد نبوی ﷺ ہے عفی عن امتی الخطا والنسیان وما استکرھوا علیہ(۱۰۷) میری امت کی غلطی، بھول چوک اور جس چیز پر ان کو مجبور کیا جائے معاف کیا گیا ہے۔ شراب پینے والے پر حد جاری کرنے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ اس کی حرمت کا علم رکھتا ہو یہ عذر اسلامی ملک میں رہنے والے باشندے سے متصور نہیں ہے۔ اسی طرح اگر وہ شراب پر کسی اور چیز کا گمان کر کے پئے تو بھی موجب حد نہیں ہے۔(۱۰۸)

مکرہ کے لئے شراب اور مردار کی اباحت

اضطرار کے تحت شراب پینے اور مردار کھانے کی رخصت اور اباحت نص قرآنی سے ثابت ہے۔ ارشاد خداوندی ہے وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ (۱۰۹) جو چیزیں اللہ تعالی نے تمہارے لئے حرام ٹھہرا دی ہیں وہ ایک ایک کر کے بیان کر دی ہیں بے شک ان کو نہیں کھانا چاہئے مگر اس صورت میں کہ ان کے کھانے کے لئے مجبور ہو جاؤ اسی طرح ایک اور ارشاد ہے۔ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ(۱۱۰) جو ناچار ہو جائے بشرطیکہ خدا کی نافرمانی نہ کرے اور حد ضرورت سے باہر نہ نکل جائے اس پر کچھ گناہ نہیں۔

فقہاء کے نزدیک جس طرح مضطر کے لئے ان حرام چیزوں کا استعمال بقدرت ضرورت مباح ہے۔ اسی طرح اکراہ تام کی صورت میں مکرہ کے لئے بھی یہ چیزیں مباح بن جاتی ہیں۔ ابوبکر الجصاص نے سورۃ بقرہ کی آیت اضطرار کے تحت انہی دو شکلوں کا ذکر کیا ہے ایک بھوک پیاس کی وجہ سے اضطرار اور دوسرا اکراہ کی وجہ سے۔ لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک آیت سے دونوں معنی مراد ہیں اس لئے کہ آیت دونوں کو محتمل ہے۔(۱۱۱) علماء نے ہر اس شخص کو مضطر قرار دیا

الاشباہ والنظائر میں پانچویں قاعدہ "الضرر یزال" کے تحت کئی قواعد میں سے پہلا قاعدہ یہ ذکر کیا گیا ہے۔ الضرورات تبیح المحضورات۔ کہ ضرورت یعنی اضطرار محظورات یعنی محرمات کو مباح و جائز بنا دیتا ہے اسی وجہ سے شدید فاقہ و بھوک کے حال میں مردار کھانا جائز ہے اور شراب کے ذریعہ لقمہ کو حلق سے نیچے اتارنا اور اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر زبان سے کہنا یا کسی کے مال کو ضائع کرنا وغیرہ۔(۱۱۳)

جمہور کی رائے

اس لئے جمہور فقہاء کے نزدیک اکراہ تام کی صورت میں مکرہ کے لئے شراب پینا اور حرام چیزیں کھانا مباح ہے کیونکہ نص قرآنی کی رو سے اضطرار کی صورت میں ان کی اباحت ثابت ہے اور اضطرار اکراہ تام سے متحقق ہوتا ہے۔ بلکہ جمہور کے نزدیک مکرہ کے لئے ان حرام چیزوں کا استعمال نہ صرف مباح ہے بلکہ واجب ہے اور اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اکراہ کی صورت میں ان کے استعمال سے باز رہ کر اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے ولا تلقوا بایدیکم الی التہلکۃ(۱۱۴) ایک مباح چیز کے استعمال سے باز رہ کر اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالنا یا اپنے کسی عضو کو تلف کرنا حرام اور موجب گناہ ہے اور اس پر اس کا مواخذہ ہو گا کیونکہ اس نے ایک حلال چیز سے انکار کر کے خود ہی اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال لیا ہے۔(۱۱۵)

البتہ اگر اکراہ ناقص ہو تو مکرہ کے لئے ان حرام چیزوں کا استعمال نہ تو حلال ہے اور نہ ان کو ان کے استعمال کی رخصت ہے یہ بھی جمہور کی رائے ہے۔ اس کی وجہ انہوں نے یہ لکھی ہے کہ اکراہ ناقص کی صورت میں اضطرار متحقق نہیں ہوتا اور قرآن میں مذکور حرام چیزوں کی حرمت سے استثناء اضطرار کے ساتھ خاص ہے الا ما اضطررتم الیہ امام کاسانی نے لکھا ہے کہ اگر اکراہ ناقص ہو تو مذکورہ تصرفات میں سے کوئی تصرف کرنا حلال نہیں ہے اور نہ ہی اسے اس کی رخصت حاصل ہو گی کیونکہ اس صورت میں وہ ضرورت کے تحت یہ اقدام نہیں کرے گا بلکہ اپنے جی سے غم اور پریشانی کو دور کرنے کے لئے کرے گا لہٰذا حرمت اپنے حکم سمیت قائم ہے۔(۱۱۶) اسی طرح امام سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو ایک یا دو کوڑے مارنے کی دھمکی دے کر ان حرام چیزوں کے استعمال پر مجبور کیا جائے تو چونکہ اس سے اس کے نفس یا کسی عضو کو کوئی خطرہ نہیں ہے اس لئے اس کے لئے ان حرام چیزوں کا استعمال جائز نہیں ہے یہی حکم قید کرنے کی دھمکی دینے کا بھی ہے۔ کیونکہ اس سے الجاء متحقق نہیں ہوتا۔(۱۱۷) اسی طرح ابن

کی دھمکی دے کر جو موجب قتل بن سکتی ہو' یا اس کے کسی عضو کو تلف کرنے یا شدید قید اور حبس کی دھمکی دے کر شراب پینے پر مجبور کیا جائے۔ یہ مالکیہ کے نزدیک اکراہ ملجئی ہے۔(۱۱۸) اسی طرح شافعیہ نے اس اکراہ کے بارے میں لکھا ہے جو مکرہ کے لئے شراب پینے کو جائز کر دیتا ہے کہ کسی کو قتل' قطع عضو' شدید مار پیٹ اور قید کے خوف میں مبتلا کیا جائے۔(۱۱۹)

یعنی جمہور فقہا کے نزدیک شراب اور دیگر محرمات صرف اکراہ تام کی صورت میں مباح ہوتی ہیں۔ البتہ اکراہ کی بعض صورتیں جیسے قید وغیرہ مالکیہ' شافعیہ اور بعض دیگر فقہاء کے نزدیک اکراہ تام میں شمار ہوتی ہیں جن پر حنفی مذہب میں اکراہ تام کا اطلاق نہیں ہوتا۔

حنابلہ کی رائے

حنابلہ کے نزدیک شراب اور دیگر حرام چیزیں جس طرح اکراہ تام کی صورت میں مباح ہوتی ہیں اسی طرح اکراہ غیر تام یا ناقص کی صورت میں بھی مباح ہوتی ہیں۔ ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ مکرہ اگر اکراہ کی صورت میں شراب پئے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہو گا خواہ اسے صرف دھمکی ہی دی جائے یا مار کر اس کو مجبور کیا جائے یا اس کے منہ میں شراب ڈال کر پینے پر مجبور کیا جائے۔ کیونکہ حدیث نبوی ﷺ ہے عفی لامتی عن الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ میری امت سے خطا بھول چوک اور جس چیز پر ان کو مجبور کیا جائے وہ معاف ہیں۔(۱۲۰)

حنابلہ کے نزدیک اکراہ ملجئی کے لئے ضروری ہے کہ مکرہ کو عملاً" عذاب میں مبتلا کیا جائے جیسے مار پیٹ' گلا گھونٹنا وغیرہ۔(۱۲۱)

راجح رائے

جہاں تک شراب اور دیگر حرام چیزوں کی حرمت ختم ہونے اور مکرہ کے لئے ان کی اباحت ثابت ہونے کا تعلق ہے اس کے لئے اکراہ ملجئی ہونی چاہئے کیونکہ شرعاً" ان کی اباحت صرف اضطرار کی صورت میں ثابت ہے جیسا کہ جمہور کی رائے ہے۔ پھر جمہور کے نزدیک اپنے نفس کو ہلاکت سے بچانے کے لئے ان حرام چیزوں کا استعمال نہ صرف مباح بلکہ واجب ہے۔ اور ایسی صورت میں ان کے استعمال سے باز رہ کر اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالنے پر وہ گنہگار ہو گا۔

اس بات میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اگر مضطر و مجبور شخص شراب پینے اور مردار کھانے سے باز رہے اور اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالے تو وہ ایسا کرنے سے گنہگار ہو گا یا نہیں۔ یعنی ایسے وقت میں حرام چیزیں استعمال کر کے اپنی جان بچانا اس کے لئے ضروری ہے یا اختیاری۔

جمہور کی رائے

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک چونکہ مضطر و مجبور شخص کے لئے اس خاص حالت میں عام قاعدے (یعنی حرمت) سے استثناء قرآن سے ثابت ہے اور اس کو اضطرار کی وجہ سے معاف کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح قرآن نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے سے منع فرمایا ہے ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة - ولا تقتلوا انفسكم لہٰذا اپنی جان بچانا لازم اور ضروری ہے۔ ابو بکر الجصاص اس ضمن میں لکھتے ہیں۔ اور مضطر پر ایسے وقت میں جب جان جا رہی ہو مردار کا کھانا فرض ہے۔ ایسے وقت میں جو مضطر نہ کھائے گا اور جان دے دے گا وہ خودکشی کرنے والا ہو گا جیسے روٹی کھانا اور پانی پینا کوئی چھوڑ دے اور مر جائے تو ایسا شخص گناہ گار کی موت مرے گا اور اپنے اوپر ظلم کرنے والا ہو گا۔(۱۳۲) انہوں نے اس بات پر اہل علم کا اتفاق نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اپنی جان کو ہلاکت میں نہ ڈالو' لہٰذا جو مباح کو چھوڑ کر مر جائے وہ خودکشی کرنے والا اور اپنی جان ضائع کرنے والا ہو گا اور اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے۔(۱۳۳) امام جصاص نے آگے لکھا ہے کہ یہ صورت اکراہ میں بھی موجود ہے اس وجہ سے ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ جو شخص مردار کھانے پر مجبور کیا جائے اور وہ نہ کھائے حتیٰ کہ قتل کر دیا جائے تو ایسا شخص گنہگار قرار پائے گا۔(۱۳۴) اسی طرح تفسیر خازن میں لکھا ہے کہ جو شخص مضطر ہو جان جانے کا خوف ہو حتیٰ کہ وہ مردار کھانے پر مجبور ہو اور نہ کھائے اور مر جائے تو آگ میں داخل ہو گا۔(۱۳۵) اس ضمن میں تفسیر درمنثور میں مذکور حضرت مسروق تابعی کی روایت نے اس مسئلے کی بڑی اچھی وضاحت کی ہے۔ عن مسروق قال من اضطر الى الميتة والدم ولحم الخنزير فتركه تقذراً ولم ياكل ولم يشرب ثم مات دخل النار(۱۳۶) حضرت مسروق تابعی سے روایت ہے کہ جو شخص مردار' خون اور خنزیر کا گوشت کھانے پر مجبور و مضطر ہو اور وہ اس وقت اس کو گھناؤنی چیز سمجھ کر چھوڑ دے اور نہ کھائے پئے اور اس حال میں مر جائے تو وہ جنہم میں داخل ہو گا۔

ہو گئی ہیں اور ان کی حرمت اٹھ گئی ہے اس لئے ان کے استعمال سے انکار موجب گناہ و عذاب ہے۔

امام ابو یوسف اور بعض دیگر فقہاء کی رائے

اس ضمن میں امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ اکراہ کی حالت میں شراب وغیرہ کا استعمال مباح نہیں بلکہ مرخص ہے اور مکرَہ کے لئے عزیمت پر قائم رہنا جائز ہے اور اگر وہ ایسی صورت میں ان حرام چیزوں کے استعمال سے باز رہے تو وہ گنہگار نہیں ہو گا بلکہ اجر پائے گا۔(۱۲۷)

مولانا محمد شفیع نے لکھا ہے۔ "یہاں قرآن عزیز نے اضطرار کی حالت میں بھی حرام چیزوں کے کھانے کو حلال نہیں فرمایا بلکہ لا اثم علیہ فرمایا جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں تو اب بھی اپنی جگہ حرام ہی ہیں مگر اس کے کھانے والے سے بوجہ اضطرار کے استعمال حرام کا گناہ معاف کر دیا گیا حلال ہو جانے اور گناہ معاف کر دینے میں بڑا فرق ہے۔ اگر اضطراری حالت میں ان چیزوں کو حلال کر دینا مقصود ہوتا تو حرمت سے صرف استثناء کر دینا کافی تھا مگر یہاں صرف استثناء پر اکتفاء کر دینے کے بجائے لا اثم علیہ فرمایا جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں تو اب بھی اپنی جگہ حرام ہی ہیں مگر اس کے کھانے والے سے بوجہ اضطرار کے استعمال حرام کا گناہ معاف کر دیا گیا۔ حلال ہو جانے اور گناہ معاف کر دینے میں بڑا فرق ہے۔ اگر اضطراری حالت میں ان چیزوں کو حلال کر دینا مقصود ہوتا تو حرمت سے صرف استثناء کر دینا کافی تھا مگر یہاں صرف استثناء پر اکتفاء کر دینے کے بجائے لا اثم علیہ کا اضافہ فرما کر اس نکتہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ حرام تو اپنی جگہ حرام ہی ہے اور اس کا استعمال تو گناہ ہی ہے۔ مگر مضطر سے یہ گناہ معاف کر دیا گیا۔"(۱۲۸)

اسی طرح امام ابن قدامہ نے المغنی میں عبداللہ بن حذافہ السہمی کی روایت نقل کی ہے کہ ایک رومی سرکش نے ان کو ایک گھر میں تین دن تک قید کر کے ان کے پاس شراب کا مخلوط پانی اور خنزیر کا بھنا ہوا گوشت رکھ دیا لیکن اس نے سخت بھوک اور پیاس کے باوجود نہ گوشت کھایا اور نہ پانی پیا حتیٰ کہ بھوک اور پیاس سے نڈھال ہو گئے اور ان کی موت واقع ہونے کا خطرہ پیدا ہو گیا تو رومی نے ان کو باہر پھینک دیا۔ اس وقت انہوں نے اس سے کہا کہ یہ دونوں چیزیں اس حالت میں اللہ تعالیٰ نے میرے لئے حلال کی تھیں لیکن میں تم کو خوش نہیں کرنا چاہتا تھا۔(۱۲۹)

راجح رائے.

مجبوری کے باوجود اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا نہ تو کسی طرح مرنے والے کے فائدے میں ہے اور نہ یہ اعزاز دین کا سبب ہے جیسا کفر پر اکراہ میں عزیمت پر قائم رہنے میں ہے۔ جب اس معاملے میں واضح نص موجود ہے کہ حالت اضطرار حرمت سے مستثنیٰ ہے اور یہ کہ ایسی حالت میں حرام چیز کھانا پینا حلال چیز کھانے پینے کی سی ہو جاتی ہے اس لئے اس سے اجتناب کی وجہ سے قتل ہونے والا خود اپنے قتل میں معاون اور اس پر اللہ کے سامنے جوابدہ ہے۔

مکرہ سے حد کا سقوط

(جمہور کی رائے)

اس بات پر جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ چونکہ شراب اور مذکورہ دیگر حرام چیزوں کی اباحت اضطرار اور اکراہ کی حالت میں نص سے ثابت ہے اس لئے اکراہ تام کے تحت اگر کسی کو شراب پینے پر مجبور کیا جائے تو اس سے حد کی سزا ساقط ہو جاتی ہے۔

احناف کے نزدیک اگر اکراہ ملجئی ہو تو مکرہ پر حد کی سزا نہیں ہو گی البتہ اگر اکراہ ناقص ہو تو اس کو حد کی سزا دی جائے گی۔ امام کاسانی نے لکھا ہے کہ شراب نوشی پر جسے مجبور کیا گیا ہو اگر اکراہ تام ہو تو اس پر حد واجب نہیں ہو گی کیونکہ حد اس لئے مشروع ہوئی ہے کہ آئندہ اعادہ جرم سے اسے باز رکھے اور جبر و اکراہ کے تحت کی جانے والی شراب نوشی جرم کی صفت سے نکل کر مباح ہو جاتی ہے بلکہ اس پر شراب پینا واجب ہو جاتا ہے لیکن اگر اکراہ ناقص ہو تو حد واجب ہو گی کیونکہ اکراہ ناقص سے اکراہ سے پہلے والی صفت میں کسی لحاظ سے بھی تغیر لازم نہیں آتا لہٰذا اس سے حکم میں بھی تبدیلی لازم نہیں آئے گی۔(۱۳۰)

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی اگر کسی کو شراب پینے پر مجبور کیا جائے تو اس سے حد کی سزا ساقط ہو گی۔ ابن رشد نے لکھا ہے کہ حد کی سزا قائم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ شراب پینے والے نے بغیر اکراہ کے شراب پیا ہو اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔(۱۳۱) ابن عرفہ الدسوقی نے لکھا ہے کہ اکراہ جو شراب پینے والے سے حد ساقط کرتا ہے۔ وہ قتل، ضرب شدید جس سے قتل کا خطرہ ہو، اتلاف عضو اور شدید قید و بند ہیں۔(۱۳۲) اور سخت قید کی دھمکی مالکیہ کے نزدیک اکراہ ملجئی کے زمرے میں آتی ہے۔

شافعیہ نے بھی اکراہ کی صورت میں شراب پینے والے سے حد کی سزا ساقط کی ہے

پینے والا مسلمان ہو عاقل و بالغ اور مختار ہو۔(۱۳۳) اسی طرح مغنی المحتاج میں لکھا ہے کہ شافعی مذہب میں شراب پینے والے کو حد کی سزا نہیں دی جائے گی اگر وہ بچہ ہو، مجنون ہو، حربی ہو یا اس پر شراب پینے کے لئے اکراہ کیا گیا ہو۔(۱۳۴) شافعیہ کے نزدیک اکراہ جو مکرَہ کے لئے شراب پینا جائز کر دیتا ہے وہ قتل کا خوف یا قطع یا شدید ضرب اور شدید قید و بند کی دھمکی ہے۔(۱۳۵) یعنی شافعیہ کے نزدیک بھی شراب پینے والے سے حد ساقط ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس نے جس اکراہ کے تحت شراب پیا ہے وہ اکراہ ملجئی ہو کیونکہ قتل قطع اور شدید ضرب و قید کی دھمکی شوافع کے نزدیک اکراہ ملجئی ہے۔

حنابلہ اور بعض احناف کی رائے

حنابلہ کے نزدیک اگر کسی کو شراب پینے پر مجبور کیا جائے تو اس سے حد کی سزا ساقط کی جائے گی خواہ اکراہ ملجئی ہو یا غیر ملجئی۔ ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ شراب پینے والے پر حد اس وقت لازم ہے جب وہ شراب پینے میں مختار ہو۔ اگر اس کو شراب پینے پر مجبور کیا جائے تو اس پر نہ تو حد ہے اور نہ گناہ خواہ اسے صرف دھمکی ہی دی جائے یا مارپیٹ کے ذریعے اس کو مجبور کیا جائے یا اس کے منہ میں شراب ڈال کر پینے پر مجبور کیا جائے۔(۱۳۶) اور جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے حنابلہ کے نزدیک اکراہ ملجئی کے لئے ضروری ہے کہ مکرَہ کو عملاً" عذاب میں مبتلا کیا جائے، جیسے مارپیٹ گلا گھونٹنا وغیرہ۔ محض دھمکی ان کے اکراہ ملجئی نہیں بلکہ اکراہ ناقص ہے۔(۱۳۷)

اسی طرح بعض احناف کے نزدیک بھی اکراہ ناقص کی صورت میں شراب پینے اور دیگر حرام چیزیں استعمال کرنے کی اجازت ہے۔ شامی نے لکھا ہے کہ چونکہ حدود شبہات سے ساقط ہوتے ہیں لہذا مکرہ علی الخمر سے اکراہ ناقص کی صورت میں بھی حد ساقط کی جائے گی۔(۱۳۸) امام سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر کسی نے قید کئے جانے کی دھمکی سے شراب پی لی تو قیاس یہ ہے کہ اس پر حد نافذ کی جائے کیونکہ اس اکراہ کا افعال پر کوئی اثر نہیں ہوتا اس لئے اس اکراہ کا وجود اور عدم برابر ہے تاہم استحسان یہ ہے کہ اس پر حد نہیں اس لئے کہ اکراہ اگر ملجئی ہو تو شراب پینا مباح ہو جاتا ہے تو غیر ملجئی کی صورت میں کم از کم شبہ تو پیدا ہو جاتا ہے جس سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔(۱۳۹) بلکہ وھبہ زحیلی نے تو اس بات پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے، لکھتے ہیں۔
وقال جمهور الفقهاء لايجب الحد على المستكره على شرب الخمر

جمہور فقہاء کے نزدیک اگر اکراہ ناقص سے بھی کسی نے شراب پی لی ہو تو اس پر حد لازم نہیں ہو گی کیونکہ ارشاد نبوی ﷺ ہے کہ اللہ تعالی نے میری امت سے خطاء بھول چوک اور جس چیز پر ان کو مجبور کیا جائے وہ معاف کر دیے ہیں۔

راجح رائے

اگرچہ وھبہ زحیلی نے جمہور کی رائے یہ نقل کی ہے کہ شراب پینے پر مجبور کئے گئے شخص سے اکراہ کی صورت میں حد ساقط ہو گی خواہ اکراہ ملجئی ہو یا غیر ملجئی لیکن جیسا کہ ہم نے اس ضمن میں فقہاء کے آراء کا تفصیل سے ذکر کیا ہے علماء کا اجماع اس بات پر ہے کہ اگر اکراہ ملجئی ہو تو مکرَہ سے حد کی سزا ساقط کی جائے گی لیکن اگر اکراہ ناقص ہو تو حد کی سزا ساقط نہیں ہو گی۔ لیکن چونکہ حدود شبہات سے ساقط ہوتے ہیں اور پھر حد خمر ایسا حد ہے جو کمزور دلائل سے ثابت ہے اور کئی فقہاء نے اکراہ غیر ملجئی کی صورت میں بھی حد ساقط کرنے کی رائے دی ہے اس لئے اگر شبہ کی وجہ سے حد ساقط بھی ہو جائے تو قاضی کو چاہئے کہ حد کے متبادل کے طور پر سخت تعزیری سزا دے دے تاکہ اکراہ ناقص کے بہانے سے ام الخبائث کے استعمال کا راستہ روکا جا سکے۔

چوری اور اتلاف مال میں اکراہ کا شرعی حکم

مال مسلم کی حرمت

کسی مسلمان کا مال اس کی رضا و رغبت کے بغیر لینا حرام ہے۔ ارشاد خداوندی ہے یا ایھاالذین آمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم ولا تقتلوا انفسکم ان اللہ کان بکم رحیما"(۱۳۱) "اے لوگو جو ایمان لائے ہو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناروا طریقوں سے نہ کھایا کرو بجز اس کے کہ تجارت ہو آپس کی رضامندی سے اور اپنے آپ کو ہلاک نہ کرو۔ اللہ تمہارے حال پر مہربان ہے۔" اس آیت کی رو سے تجارت اور مالی تصرفات کی ان تمام صورتوں کو ناجائز قرار دیا گیا ہے جن میں دوسرے فریق کی رضامندی شامل نہ ہو۔ اسی طرح ارشاد نبوی ﷺ ہے کل المسلم علی المسلم حرام دمہ و مالہ و عرضہ(۱۳۲) "مسلمان کا خون اس کی عزت اور مال دوسرے مسلمان پر حرام ہے۔" اسی طرح حجۃ الوداع کے موقع پر حضور ﷺ نے فرمایا ان اموالکم و دماء کم حرام علیکم (۱۳۳) "تمہارے اموال اور تمہارا خون ایک دوسرے کے لئے حرام ہے۔"

ان احادیث کی رو سے مال کی حرمت اسی طرح ہے جس طرح کسی کی جان اور عزت کی حرمت حتیٰ کہ یہ حرمت اکراہ کی صورت میں بھی ختم نہیں ہوتی جیسا کہ فقہاء کی آراء سے ثابت ہے۔ ان میں سے چند اہم اقوال کو یہاں نقل کیا جاتا ہے تاکہ یہ بات پوری طرح ثابت ہو سکے کہ شریعت نے مسلمان کی جان اور عزت کی طرح اس کے مال کو کتنا محترم قرار دیا ہے اور کے مال میں بے جا تصرف کرنا یا اس کو ضائع کرنا کتنا عظیم جرم ہے۔

اتلاف مال میں اکراہ کا شرعی حکم

اکراہ کی صورت میں جن تصرفات کی رخصت دی گئی ہے امام کاسانی نے ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے۔ "اس قسم کے تصرفات میں سے ایک تصرف مسلمان کے مال کا اتلاف ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے فرمان کے مطابق مسلمان کے مال کی حرمت بھی اس کے خون کی حرمت کی طرح ہے لہذا یہ بھی کسی حال میں ساقط نہیں ہو سکتی البتہ اسے اکراہ کے عذر پر مخمصہ و

جائے تو وہ گنہگار نہ ہو گا بلکہ اسے ثواب ملے گا کیونکہ مال کی حرمت تو قائم ہے اس لئے اس نے باز رہ کر اس حرمت کا حق ادا کیا ہے لہٰذا اسے اجر ملے گا نہ یہ کہ وہ گنہگار نہ ہو گا۔ یہی حکم اس کے اپنے مال کو تلف کرنے کا ہے کہ اکراہ کے تحت ایسا کرنے کی رخصت ہے لیکن اس کے مال کی حرمت قائم ہے چنانچہ اگر وہ اپنے مال کو تلف کرنے سے باز رہے اور قتل کر دیا جائے تو گنہگار نہیں ہو گا۔ بلکہ اسے ثواب ملے گا کیونکہ اکراہ سے اس کے مال کی حرمت ساقط نہیں ہوتی۔"(۱۴۴) امام کاسانی اس کی علت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے دفاع کرنے کی اجازت ہے۔ چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ اپنے مال کی حفاظت کے لئے قتال کرو۔"(۱۴۵) مذکورہ ارشاد نبوی ﷺ ترمذی نے اس طرح نقل کی ہے عن سعید بن زید قال سمعت رسول الله ﷺ یقول من قتل دون ماله فهو شهید و من قتل دون دمه فهو شهید و من قتل دون دینه فهو شهید و من قتل دون اهله فهو شهید(۱۴۶) "سعید بن زید سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو اپنے مال کی حفاظت میں قتل ہو جائے وہ شہید ہے اور اسی طرح جو اپنے نفس اور اپنے دین کی دفاع میں قتل ہو جائے وہ شہید ہے اور جو اپنے اہل و عیال کی دفاع میں قتل ہو جائے تو وہ شہید ہے۔ امام سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو قتل کی دھمکی دے کر کسی دوسرے شخص کا مال لینے پر مجبور کیا جائے اور وہ باز رہے حتیٰ کہ قتل کیا جائے جبکہ وہ جانتا تھا کہ مکرہ اس کو قتل کرنے پر قادر ہے تو وہ ان شاء اللہ اجر پائے گا کیونکہ اگرچہ اس کے لئے اس حالت ضرورت میں وہ مال لینا بطریق رخصت مباح ہے لیکن اس کی حرمت قائم ہے اور حق مالک کی وجہ سے تقویٰ یہ ہے کہ وہ عزیمت پر قائم رہ کر مال لینے سے باز رہے۔(۱۴۷) اسی طرح امام کاسانی نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص مخمصے سے دوچار ہو اور وہ اپنے ساتھی سے کھانا مانگے اور وہ کھانا دینے سے انکار کر دے اور یہ کھانے سے باز رہ کر انجام کار مر جائے تو گنہگار نہیں ہو گا کیونکہ اس نے کھانے سے باز رہ کر حق حرمت کی حفاظت کی ہے۔(۱۴۸)

امام تفتازانی نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو کسی کا مال تلف کرنے پر اکراہ تام کے تحت مجبور کیا جائے تو اس کے لئے اس کی رخصت ہو گی لیکن اس مال کی حرمت بدستور باقی رہے گی حتیٰ کہ اگر یہ شخص قتل کر دیا جائے تو شہید شمار ہو گا۔(۱۴۹)

صرف اکراہ تام کی صورت میں اتلاف مال کی رخصت ہے

مذکورہ بالا آراء سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی کو اکراہ تام کے تحت اتلاف مال پر مجبور کیا

[illegible] کا مال تلف کرنے کی رخصت صرف اکراہ تام کی صورت میں ثابت ہے نہ کہ اکراہ ناقص کی صورت میں امام سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو قید کی دھمکی سے کسی کا مال ہلاک کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں کیونکہ کسی انسان کا مال ہلاک کرنا ظلم ہے اس لئے الجاء کے بغیر اس کی رخصت نہیں دی جا سکتی اور قید و بند سے الجاء متحقق نہیں ہوتا۔(۱۵۰)

اکراہ کے تحت چوری کا حکم

کسی کو اس کے مال سے محروم کرنے کے سب سے زیادہ خطرناک اور مروج ذرائع چوری اور ڈکیتی ہیں۔ چوری بھی اتلاف مال کی ایک شکل ہے جس میں کسی شخص کا مال اس کے علم اور اس کی مرضی کے بغیر ایسی جگہ یعنی حرز سے لیا جاتا ہے جہاں وہ اپنا مال محفوظ سمجھتا ہے۔ لہٰذا شریعت نے اس کو سنگین جرم قرار دیا ہے جس کی سزا حد ہے جو اللہ تعالیٰ نے خود قرآن میں مقرر فرمائی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما جزاءً بما کسبا نکالاً من الله والله عزیز حکیم(۱۵۱) "اور جو چوری کرے مرد ہو یا عورت اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو یہ ان کے فعلوں کی سزا اور اللہ کی طرف سے عبرت ہے اور اللہ تعالیٰ زبردست اور حکمت والا ہے۔"

سرقہ کی تعریف

سرقہ کی تعریف معجم لغة الفقهاء میں ان الفاظ میں کی گئی ہے۔ هی اخذ مال الغیر خفیة و السرقة الموجبة للقطع هی اخذ المکلف نصاباً خالیاً من الملک و شبهته من حرز خفیة(۱۵۲) سرقہ کے لغوی معنی ہیں کسی کا مال خفیہ طور پر لینا اور سرقہ موجب قطع کی تعریف یہ ہے کہ کسی مکلف شخص کا نصاب کے بقدر ایسا مال حرز میں سے خفیہ طور پر لینا جو نہ تو اس کی ملک ہو اور نہ ملکیت کا شبہ ہو۔ اسی طرح فتح القدیر میں سرقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے جو زیادہ جامع تعریف ہے۔

بانها اخذ البالغ العاقل نصاب القطع خفیة مما لایتسارع الیه الفساد' من المال المتمول للغیر من حرز بلا شبهة"یعنی کسی عاقل و بالغ شخص کا خفیہ طور پر کسی شبہ کے بغیر کسی دوسرے شخص کا ایسا مال لے لینا جو ہاتھ کاٹنے کے نصاب کے

...یث کی رو سے چوری موجب حد کی اہم شرائط یہ ہیں کہ چور عاقل و بالغ ہو، چوری شدہ چیز مالیت رکھتی ہو اور اس کی قیمت نصاب قطع ید تک پہنچتی ہو اور وہ محفوظ مقام پر ہو یہ شروط جمہور فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہیں۔

جبر سے حد کا سقوط

اگر کسی انسان کو چوری پر مجبور کیا جائے تو اس سے حد کی سزا ساقط ہو گی خواہ اکراہ ناقص کے تحت ہی اسے چوری پر مجبور کیا گیا ہو اور یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے کیونکہ حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں جیسا کہ ارشاد نبوی ﷺ ہے ادرأوا الحدود بالشبہات(۱۵۴) "شبہات کی موجودگی میں حدود کو ساقط کر دو۔" اسی طرح ایک اور ارشاد نبوی ﷺ ہے عفی عن امتی الخطاء و النسیان و ما استکر ھوا علیہ (۱۵۵) "میری امت سے خطاء بھول چوک اور وہ چیزیں معاف ہیں جن پر اس کو مجبور کیا گیا ہو۔" لہٰذا اگر کسی کو چوری پر مجبور کیا جائے تو اس سے نہ صرف یہ کہ حد کی سزا ساقط ہو گی بلکہ اس حدیث کی رو سے وہ گنہگار بھی نہیں ہو گا بشرطیکہ اسے اکراہ تام کے تحت چوری پر مجبور کیا گیا ہو کیونکہ فقہاء نے اکراہ ناقص کی صورت میں کسی کا مال تلف کرنے یا لینے کی اجازت نہیں دی ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے۔

احناف کی رائے

یہ بات باعث تعجب ہے کہ حنفی فقہاء نے اکراہ کے موضوع پر مفصل بحثیں کی ہیں لیکن ان شروط میں اکراہ کا ذکر نہیں کیا ہے جو سارق سے حد کی سزا ساقط کر دیتی ہیں۔(۱۵۶) حالانکہ حنفی فقہاء معمولی شبہ کی بنیاد پر حد سرقہ ساقط کر دینے کے قائل ہیں۔ مثلاً" احناف کے نزدیک محض مال مسروق کو حرز سے نکالنے پر سارق کو حد کی سزا نہیں دی جائے گی جب تک کہ وہ اس کی ملکیت میں بھی نہ آ جائے یعنی اگر وہ مال مسروق کو حرز سے باہر پھینکے اور اسے قبضے میں لینے سے پہلے کوئی اور چور اسے لے بھاگے تو اسے حد کی سزا نہیں دی جائے گی۔(۱۵۷) لیکن دیگر مذاہب کے فقہاء کے نزدیک مال مسروق کو محض مسروق منہ کی تحویل یا حرز سے نکالنے پر ہی وہ حکماً" سارق کی تحویل میں شمار ہو گا اگرچہ عملاً" وہ اس کی ملکیت میں نہ آیا ہو اور اس پر حد سرقہ لاگو ہو گی۔(۱۵۸) اسی طرح اگر کوئی چور حرز میں بندھے ہوئے چوپایوں سے دودھ نکال کر لے جائے تو

چونکہ حنفی فقہاء نے اکراہ تام کی صورت میں اتلاف مال کی اجازت دی ہے جیسا کہ گزشتہ صفحات میں ان آراء کا ذکر ہو چکا ہے اور مال کی چوری بھی اس کا اتلاف ہی ہے جیسا کہ امام ابو زہرہ نے لکھا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ مال غیر کی چوری اس کے اتلاف کے قبیل سے ہے۔(۱۶۰) لہٰذا ان آراء کی روشنی میں ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ احناف کے نزدیک اکراہ تام کی صورت میں چوری کے ارتکاب پر حد کی سزا ساقط کی جائے گی لیکن کیونکہ احناف معمولی شبہ کی موجودگی میں بھی حد کی سزا ساقط کرنے کے قائل ہیں جیسا کہ مذکورہ بالا مثالوں سے واضح ہے لہٰذا اکراہ ناقص کے تحت چوری کے ارتکاب کی صورت میں بھی مکرہ سے حد کی سزا ساقط ہونی چاہئے۔

مالکیہ کی رائے

مالکی فقہاء بھی مطلق اکراہ کی موجودگی میں چوری کے ارتکاب پر سقوط حد کے قائل ہیں۔ صاحب شرح صغیر نے لکھا ہے کہ "جرم سرقہ دو عادل گواہوں کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے یا چور کے اقرار سے بشرطیکہ وہ اپنی رضا و رغبت سے چوری کا اقرار کرے اور اگر اس کو اقرار پر مجبور کیا جائے خواہ مارپیٹ سے ہی کیوں نہ ہو تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہے۔"(۱۶۱) آگے لکھا ہے۔ "جان لو کہ چور سے قطع ید کی سزا مطلق اکراہ سے ساقط ہوتی ہے۔ خواہ مارپیٹ اور قید کی دھمکی دے کر اسے چوری پر مجبور کیا گیا ہو کیونکہ شبہ موجود ہے جو حد کی سزا کو ساقط کر دیتا ہے۔"(۱۶۲) یہی بات حاشیہ الدسوقی میں بھی لکھی ہے یعنی یہ کہ حد سرقہ مطلق اکراہ سے ساقط ہو جاتا ہے خواہ مارپیٹ اور قید کی دھمکی سے وہ چوری پر مجبور ہوا ہو کیونکہ شبہ موجود ہے جو موجب سقوط حد ہے۔(۱۶۳) البتہ مالکیہ کے نزدیک حد کی سزا ساقط ہونے کے باوجود اس سے چوری کا گناہ ساقط نہیں ہو گا کیونکہ چوری اور غصب میں اکراہ نفع نہیں دیتا خواہ اسے قتل کی دھمکی دی گئی ہو۔(۱۶۴) لیکن مالکیہ کی یہ رائے حدیث نبوی ﷺ رفع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ سے متصادم معلوم ہوتی ہے۔ کفر سے سخت اور کیا جرم ہو سکتا ہے لیکن اکراہ کے تحت کلمہ کفر کہنے کی رخصت قرآن سے ثابت ہے الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان اس لئے اگر کسی کو چوری پر مجبور کیا گیا ہو تو اس کو گنہگار قرار دینا تکلیف بما لایطاق کے زمرے میں آتا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے لا یکلف اللہ نفسا" الا وسعھا لہٰذا سرقے پر مجبور شخص گنہگار نہیں ہو گا جو کہ جمہور کی رائے ہے۔

شافعی مذہب کے فقہاء نے بھی چور سے حد کی سزا ساقط ہونے کے لئے مطلق اکراہ کا ذکر کیا ہے۔ مغنی المحتاج میں لکھا ہے کہ بچے' مجنون اور مکرَہ کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ حد سرقہ لاگو کرنے کے لئے شرط ہے کہ سارق مکلف ہو' مختار ہو' احکام شریعت کا التزام کرنے والا ہو اور حرمت سرقہ کا علم رکھتا ہو۔(۲۵) اسی طرح المجموع شرح المہذب میں لکھا ہے۔ کہ جو شخص کسی شبہہ کے بغیر حرز مثل سے چوری کے قصد سے بقدر نصاب مال چوری کرے اور وہ عاقل بالغ اور مختار ہو' احکام اسلام کا التزام کرنے والا ہو تو اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے۔(۲۶)

مذکورہ آرا سے یہ واضح ہے کہ شافعی مذہب کے فقہاء بھی مطلق اکراہ کی صورت میں یعنی خواہ اکراہ تام ہو یا غیر تام حد کی سزا ساقط ہونے کے قائل ہیں۔

الغرض جمہور فقہاء کے نزدیک اگر کسی کو چوری پر مجبور کیا جائے خواہ اکراہ تام ہو یا ناقص تو اس سے حد سرقہ ساقط کی جائے گی کیونکہ حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

بعض علمائے متاخرین کی رائے

علمائے متاخرین میں سے سید سابق نے اپنی کتاب فقہ السنۃ میں وجوب حد کے لئے سارق کی صفات کے بحث میں لکھا ہے کہ وجوب حد کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مختار ہو اور اگر اسے سرقہ پر مجبور کیا گیا ہو تو وہ سارق شمار نہیں ہو گا کیونکہ اکراہ سے اختیار سلب ہو جاتا ہے اور اختیار سلب ہونے سے تکلیف ساقط ہو جاتی ہے۔(۲۷) اگرچہ سید سابق صاحب نے بھی یہاں مطلق اکراہ کا ذکر کیا' ہے لیکن یہاں اکراہ سے ان کی مراد اکراہ تام ہی ہے کیونکہ اختیار سلب ہونے کے لئے اکراہ تام ضروری ہے جیسا کہ اکراہ کی تعریف کے ضمن میں اس پر بحث ہو چکی ہے۔ اسی طرح امام ابو زہرہ نے بھی حد سرقہ کی سزا ساقط ہونے کے لئے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ سارق کو اکراہ تام کے تحت چوری پر مجبور کیا گیا ہو۔(۲۸) بلکہ عبدالقادر عودہ شہید نے سرقے کی سزا ساقط ہونے کے لئے مادی اجبار کے علاوہ قتل کی تہدید کی بات کی ہے۔(۲۹)

راجح رائے

مذکورہ آراء کا جائزہ لینے کے بعد ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ اگرچہ جمہور فقہاء نے مطلق

یعنی چونکہ شریعت نے کسی بھی مسلمان کے مال کو انتہائی محترم قرار دیا ہے اور اس کی حرمت کا ذکر جان کی حرمت کے ساتھ کیا ہے اور چونکہ فقہاء نے کسی کا مال تلف کرنے کی اجازت صرف اکراہ تام کی صورت میں دی ہے اور چونکہ آجکل کے زمانے میں کسی کی جان و مال محفوظ نہیں ہے لہذا راجح رائے یہی معلوم ہوتی ہے کہ صرف اکراہ تام کی صورت میں سارق سے حد کی سزا ساقط کی جائے جیسا کہ عصر حاضر کے فقہاء میں سے امام ابو زہرہ' عبدالقادر عودہ شہید اور سید سابق کی بھی یہی رائے ہے۔

مکرِہ کا حکم

مکرَہ کی طرح مکرِہ کو بھی قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے چوری کا ارتکاب خود نہیں کیا ہے اور قطع ید کی سزا چوری کا ارتکاب کرنے والے کے لئے مقرر ہے۔ مغنی المحتاج میں شروط سارق کے ضمن میں لکھا ہے کہ بچے مجنون اور مکرَہ کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور ساتھ ہی متنبہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ صرف مکرَہ پر اکتفا کرنے سے یہ مراد نہ لیا جائے کہ مکرِہ کو قطع ید کی سزا دی جائے گی۔(۱۷۰) اسی طرح ایک اور مقام پر لکھا ہے کہ اگر کسی عاقل بالغ شخص کو بقدر نصاب مال حرز سے نکالنے پر مجبور کیا جائے تو دونوں میں سے کسی کو قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی۔(۱۷۱) امام ابو زہرہ نے لکھا ہے کہ مکرِہ پر سرقے کی حد واجب نہیں کیونکہ حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں البتہ مال تلف ہونے کا تاوان مکرِہ پر ہو گا۔(۱۷۲)

چونکہ چوری پر مجبور کرنے والے یعنی مکرِہ کو حد سرقہ کی سزا دینے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس لئے اکثر فقہاء نے اس کی صراحت کرنا ضروری نہیں سمجھا ہے۔ چونکہ فقہاء میں سے کسی فقیہ نے مکرِہ کے لئے حد کی سزا تجویز نہیں کی ہے لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک مکرِہ کے لئے قطع ید کی سزا نہیں ہے لیکن اگر مکرِہ ایسا شخص ہے جس کی اطاعت سے روگردانی کرنا ممکن نہیں تو شافعیہ کے نزدیک ایسی صورت میں مکرِہ کو قطع ید کی سزا دی جائے گی۔ لکھتے ہیں۔ و یعزر المکرِہ ولا قطع علیہ الا اذا امر من یعتقد طاعتہ(۱۷۳) مکرِہ کو تعزیر دی جائے گی اور ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی سوائے اس کے کہ مکرِہ وہ شخص ہو کہ اس کی اطاعت کا عقیدہ رکھا جاتا ہو۔ اس رائے کی روشنی میں اگر کوئی مکرِہ اپنے اکراہ میں مستبد اور جبار ہو مثلاً" چوروں کا سرغنہ ہو جو خود تو بے شک چوری اور ڈاکے کی جگہ پر حاضر نہیں ہوتا لیکن تمام وارداتوں کا ریموٹ کنٹرول اسی کے ہاتھ میں ہو جیسا کہ ہمارے اس ملک میں قتل' اغوا' ڈکیتی

اور جن کے ہاتھ ان کے یہ کارندے بے بس اور مجبور محض ہوتے ہیں تو ایسی صورت میں ایسے مکرِہ ہی پر حد جاری کرنا اور اس کو عبرتناک سزا دینا اسلامی نظام عدل کی روح کے عین مطابق ہے۔ البتہ عام حالات میں جیسا کہ پہلے ذکر ہوا ہے جمہور کے نزدیک مکرَہ کے علاوہ مکرِہ کو بھی حد کی سزا نہیں دی جائے گی بلکہ اسے تعزیری سزا دی جائے گی جو قاضی کی صوابدید پر منحصر ہے اس لئے فقہاء نے مکرِہ کی تعزیری سزا کے بارے میں زیادہ کلام نہیں کیا ہے۔

اکراہ کے تحت کسی کا مال تلف کرنے کا ضمان

پہلے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی کا مال تلف کرنا حرام اور ناجائز ہے البتہ اگر کسی کو اکراہ تام کے تحت ایسا کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو شرعاً اس کی رخصت ثابت ہے البتہ متضرر کو اس کا تاوان ادا کیا جائے گا۔ یہ تاوان مکرِہ پر ہے یا مکرَہ پر اس میں فقہاء کے آراء مختلف ہیں۔

احناف کی رائے

احناف اکراہ کے تحت کسی کا مال تلف کرنے اور اکراہ کے تحت اسے کھانے میں فرق کرتے ہیں۔ امام کاسانی نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو اکراہ تام کے تحت کسی کا مال تلف کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اس کا تاوان مکرِہ یعنی اکراہ کرنے والے پر ہو گا نہ کہ مکرَہ یا مجبور پر۔ کیونکہ تلف کرنے والا فی الحقیقت مکرِہ ہی ہے کیونکہ مکرَہ اس کے ہاتھ میں ایک آلے کی حیثیت رکھتا ہے اس لئے کہ اس کا اختیار سلب ہو چکا ہے۔ پھر اتلاف مال ایسا فعل ہے کہ اس مجبور کے سوا کسی اور آلے کے ذریعے بھی اس کو وقوع میں لایا جا سکتا ہے۔ مثلاً یوں کہ مکرِہ اس آلے کو پکڑ کر اس مال پر دے مارے اور اس طرح وہ مال تلف ہو جائے اسی طرح اس مجبور کا بھی اس کا آلہ کار بننا ممکن ہے۔ پس یہ اتلاف اس کے جبر و اکراہ کا نتیجہ ہے لہٰذا ضمان اسی پر ہو گا۔ البتہ اگر اکراہ ناقص کے تحت مکرَہ نے مال تلف کیا ہو تو ضمان مکرَہ ہی پر ہو گا کیونکہ اکراہ ناقص کے تحت مکرَہ مکرِہ کا آلہ کار نہیں بنتا کیونکہ اس سے مکرَہ کا اختیار بالکل سلب نہیں ہوتا لہٰذا اتلاف مکرَہ سے ہی واقع ہوا ہے اس لئے ضمان بھی اسی پر عائد ہو گا۔(۱۷۴)

جہاں تک اکراہ کے تحت کسی کا مال کھانے کا تعلق ہے احناف کے نزدیک اس میں اکراہ متصور نہیں ہے کیونکہ مجبور کے لئے اس سے امتناع ممکن ہے لہٰذا اس کو اس کی رضامندی پر محمول کیا جائے گا اور ضمان بھی اسی پر ہی واجب ہو گا۔ امام کاسانی نے لکھا ہے کہ اگر کسی پر غیر

سبب اس پر اکراہ کا ... نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کی تحصیل اس کے سوا کسی اور آلہ سے متصور نہیں ہے۔ لہٰذا اس کو رضامند سمجھا جائے گا اور ضمان اسی پر ہو گا۔(۱۷۵)

مالکیہ کی رائے

احناف کی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی اکراہ کے تحت اتلاف مال کا ضمان مکرِہ پر ہو گا نہ کہ مکرَہ پر۔ امام ابن عربی نے آیت قرآنی الذین اخرجوا من دیارھم بغیر حق(۱۷۶) کے ضمن میں لکھا ہے ھذہ الآیة دلیل علی نسبة الفعل الموجود من الملجاء المکرَہ الی الذی الجاہٗ واکرھہ و یترتب علیہ حکم فعلہ ولذلک قال علمائنا ان المکرِہ علی اتلاف المال یلزمہ الغرم وکذلک المکرہ علی قتل الغیر یلزمہ القتل(۱۷۷) یہ آیت دلیل ہے اس بات کی کہ ملجاء اور مکرَہ کے فعل کی نسبت اس آدمی کی طرف کی جائے گی جس نے اسے مجبور کیا ہے' اور اس فعل کا حکم اسی پر مرتب ہو گا۔ اسی لئے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اتلاف مال پر مجبور کرنے والے پر ضمان لازم ہو گا اور اسی طرح قتل غیر پر مجبور کرنے والے پر قتل لازم ہو گا۔

شافعیہ کی رائے

شافعیہ اکراہ کے تحت اتلاف مال کا ضمان مکرِہ پر عائد کرنے کے قائل ہیں نہ کہ مکرَہ پر۔ امام رافعی صاحبِ شرح الوجیز نے لکھا ہے کہ اتلاف مال کی اضافت مباشر کی طرف ہو گی کیونکہ وہی علت ہے اسے ضائع کرنے کا اور یہ حقیقی اضافت ہے کیونکہ ہلاکت کی اضافت کبھی اس کے سبب کی طرف بھی کی جاتی ہے پس کہا جاتا ہے کہ فلاں کا مال فلاں کی وجہ سے ہلاک ہوا لیکن یہ مجازی اضافت ہے کیونکہ اس سے انکار کی گنجائش بھی موجود ہے۔(۱۷۸)

حنابلہ کی رائے

حنابلہ سے اکراہ کے تحت اتلاف مال کے ضمان میں دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک روایت کی رو سے ضمان مکرِہ پر ہو گا یعنی اتلاف مال پر مجبور کرنے والے پر کیونکہ مکرَہ اس میں مجبور ہے۔ ابن رجب حنبلی نے لکھا ہے کہ ضمان کے لئے مکرِہ کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ مکرَہ اس میں مجبور ہے اس لئے اس پر ضمان عائد نہیں کیا جائے گا۔(۱۷۹) البتہ دوسری روایت کی رو سے دیت پر

ذکر کیا ہے اور وہ یہ کہ ایسی صورت میں ضمان […]
ہے۔ کیونکہ یہ ایسا ہی ہے گویا کہ اس نے مجبوری کی حالت میں کسی کا طعام کھایا ہو' لیکن اس
رائے کو اس نے ضعیف قرار دیتے ہوئے لکھا ہے لان المضطر لم یلجئه الی الاتلاف
من یحال الضمان علیه(۱۸۱)

راجح رائے

مذکورہ آراء کا جائزہ لینے سے احناف اور مالکیہ کی رائے جو حنابلہ سے بھی ایک روایت ہے راجح معلوم ہوتی ہے یعنی یہ کہ اکراہ کے تحت اتلاف مال کی صورت میں ضمان مکرِہ پر عائد کی جائے گی نہ کہ مکرَہ پر کیونکہ مکرِہ ہی اس اتلاف کا سبب بنتا ہے اور مکرَہ اختیار سلب ہونے کی وجہ سے مثل آلہ کے ہے اس لئے اس سے ضمان ساقط ہونا چاہئے۔ البتہ جیسا کہ احناف نے اتلاف مال اور اکل مال کے درمیان فرق کرتے ہوئے اکراہ کے تحت اکل مال کی صورت میں ضمان مکرَہ پر عائد کی ہے اگر کسی کو اکل مال پر مجبور کیا جائے تو اس پر ضمان عائد کرنا جائز ہو گا کیونکہ وہ اس مال سے منتفع ہوا ہے۔ لیکن اکراہ ناقص کے تحت اتلاف مال کی صورت میں ضمان مکرَہ پر ہی عائد کیا جائے گا جیسا کہ جمہور کی رائے ہے۔

ڈکیتی (حرابہ) میں اکراہ کا شرعی حکم

جرم حرابہ

حرابہ' سرقہ کبری اور قطع الطریق ڈکیتی کے مختلف نام ہیں اس جرم کی سزا کے بارے میں اللہ کا ارشاد ہے۔ انما جزاء الذین یحاربون اللہ و رسولہ ویسعون فی الارض فسادا" ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف اوینفو من الارض(۱۸۲) "جو لوگ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے ساتھ لڑتے ہیں۔ اور زمین میں اس لئے تگ و دو کرتے پھرتے ہیں کہ فساد برپا کریں' ان کی سزا یہ ہے کہ قتل کئے جائیں یا سولی پر چڑھائے جائیں یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا وہ جلا وطن کر دیئے جائیں۔"

بعض کے نزدیک یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں مرتد ہو گئے تھے اور اونٹ لے بھاگے تھے جس کی پاداش میں ان کو گرفتار کر کے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دینے کا حکم دیا گیا تھا اور ان کی آنکھوں کو گرم سلاخوں سے پھوڑ دیا گیا تھا لیکن جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ آیت ڈاکوؤں اور رہزنوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ اور یہی رائے درست اور راجح ہے جس کی تائید اس اگلی آیت سے ہوتی ہے۔ الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیھم(۱۸۳) اس آیت کی رو سے ایسے لوگوں کی توبہ قبول کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ پکڑے جانے سے پہلے توبہ کر چکے ہوں۔ یہ شرط کفار کی توبہ قبول کرنے کے معاملے میں نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم محاربین ہی کے لئے ہے۔(۱۸۴)

اب رہا یہ سوال کہ حرابہ یا ڈکیتی سے مراد کیا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک ڈکیتی یا حرابہ متحقق ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مسلمانوں یا ذمیوں میں سے ایک جماعت جسے دارالاسلام میں طاقت و شوکت حاصل ہو مسلمانوں یا ذمیوں پر حصول مال کے لئے جبرا" خروج کریں۔(۱۸۵) مفتی محمد شفیع نے مذکورہ آیت کی تفسیر میں لکھا ہے۔ "اس کو حرابہ اس لئے کہتے ہیں کہ حرب کا مفہوم بدامنی پھیلانا ہے اور یہ صورت جبھی ہوتی ہے جبکہ کوئی طاقتور جماعت رہزنی اور قتل و غارت گری پر کھڑی ہو جائے اس لئے حضرات فقہاء نے اس سزا کا مستحق صرف اس جماعت یا فرد کو قرار دیا ہے جو مسلح ہو کر عوام پر ڈاکے ڈالے اور حکومت کے قانون کو قوت کے ساتھ توڑنا

جو مقابلہ یا محاربہ کرتے ہیں وہ انسانوں کے ساتھ ہوتا ہے وجہ یہ ہے کہ کوئی طاقتور جماعت جب طاقت کے ساتھ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے قانون کو توڑنا چاہے تو اگرچہ ظاہر میں اس کا مقابلہ عوام اور انسانوں کے ساتھ ہوتا ہے لیکن درحقیقت اس کی جنگ حکومت کے ساتھ ہوتی ہے اور اسلامی حکومت میں جب قانون اللہ اور رسول کا نافذ ہو تو یہ محاربہ بھی اللہ اور رسول ﷺ ہی کے مقابلہ میں کہا جائے گا۔"(۱۸۷)

جمہور فقہاء کے نزدیک شہروں سے باہر ہتھیار لے کر رہزنی کرنا اور مسلح ڈاکے ڈالنا محاربہ ہے جس پر حد واجب ہو گی لیکن شہروں میں حرابہ وقوع پذیر ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حرابہ شہروں سے باہر ہی وقوع پذیر ہو سکتا ہے کیونکہ بیابانوں میں مسافر کی کوئی مدد نہیں کی جا سکتی اور وہ صرف اللہ کے حفظ و امان میں ہوتا ہے اسی لئے ایسے لوگوں سے تعرض کرنے والا اللہ ہی سے محاربہ کرتا ہے۔ لیکن شہر کے اندر حکومت اور عوام اس کی مدد کے لئے موجود ہوتے ہیں اس لئے شہر کے اندر جرم حرابہ وقوع پذیر نہیں ہو سکتا۔(۱۸۸) لیکن دیگر فقہاء کے نزدیک حرابہ موجب حد کا صدور بیابانوں کی طرح آبادی اور شہر کے اندر بھی ہو سکتا ہے۔(۱۸۹) اور یہی رائے بعض متاخرین احناف کی بھی ہے۔ انہوں نے امام ابو حنیفہ کی مذکورہ بالا رائے کو زمانے کے اختلاف پر محمول کرتے ہوئے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے وقت میں شہروں اور دیہاتوں میں لوگ مسلح رہتے تھے اور کسی کو اس جرم کے ارتکاب کی جرات نہیں ہوتی تھی لیکن اب لوگوں نے اسلحہ رکھنے کی عادت چھوڑ دی ہے اور اب اس جرم کا ارتکاب کہیں بھی ہو سکتا ہے۔(۱۹۰) امام ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ آبادیوں کے اندر زبردستی لوٹ مار کرنا شرپسند عناصر کی دلیری کی علامت ہے اور یہ بات تقاضا کرتی ہے کہ انہیں سخت سے سخت سزا دی جائے۔(۱۹۱)

سرقہ اور حرابہ میں فرق

حرابہ بھی سرقہ کی ایک قسم ہے لیکن بعض پہلوؤں سے دونوں مختلف ہیں جن کا مختصر ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(۱) سرقہ میں مال خفیہ طور پر لیا جاتا ہے۔ جبکہ حرابہ میں مال جبراً غلبہ پا کر لیا جاتا ہے۔

(۲) سرقہ متحقق ہونے کے لئے جمہور فقہاء کے نزدیک نصاب ضروری ہے جبکہ حرابہ متحقق ہونے کے لئے نصاب کی شرط میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنابلہ کے نزدیک

اور حرابہ کی تعریف کے بغیر تنگ کے کہ نصاب شرط ہے۔(۱۹۲) یہی رائے بعض شافعیہ کی بھی ہے' جیسا کہ امام شیرازی نے حرابہ میں قطع واجب ہونے کے لئے یہ بھی شرط قرار دیا ہے کہ اس نے مال لیا ہو جس سے حد سرقہ لازم آتا ہو۔(۱۹۳) لیکن مالکیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک حرابہ متحقق ہونے کے لئے نصاب شرط نہیں ہے۔(۱۹۴)

(۳) جمہور فقہاء کے نزدیک سرقے کا ارتکاب کہیں بھی ہو سکتا ہے بشرطیکہ حرز مثل سے ہو۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک جرم حرابہ آبادی سے دور متحقق ہو سکتا ہے۔ البتہ جمہور فقہاء اور امام ابو یوسف سمیت متاخرین احناف کے نزدیک سرقے کی طرح حرابے کا ارتکاب کہیں بھی کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ اس سلسلے میں ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

(۴) اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک جرم سرقہ جس طرح مرد سے متحقق ہو سکتا ہے اسی طرح عورت سے بھی ہو سکتا ہے لیکن عورت سے جرم حرابہ متحقق ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف کی راجح رائے کے مطابق عورت سے جرم حرابہ متحقق نہیں ہوتا اور اگر وہ غلبہ پا کر کسی کا مال لے لے تو اسے حد حرابہ کی سزا نہیں دی جائے گی. کیونکہ جرم حرابہ کا رکن یہ ہے کہ لوگوں پر خروج کر کے ان پر غلبہ پایا جائے اور یہ عورت سے عادتاً متحقق نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے دل میں رقت ہوتی ہے اور حتیٰ کہ ظاہر روایت میں اگر وہ جرم حرابہ میں مردوں کے ساتھ شریک ہو جائے تو بھی اسے حد کی سزا نہیں دی جائے گی اور ان مردوں کو بھی حد کی سزا نہیں دی جائے گی جو اس عورت کے ساتھ اس جرم میں شریک ہوں۔(۱۹۵)

لیکن جمہور فقہاء نے جرم حرابہ متحقق ہونے کے لئے مرد اور عورت میں فرق نہیں کیا ہے اور ان کے نزدیک حرابہ جس طرح مرد سے متحقق ہو سکتا ہے اسی طرح عورت سے بھی متحقق ہو سکتا ہے۔(۱۹۶)

(۵) سرقے میں دائیں ہاتھ کو کاٹا جاتا ہے جبکہ حرابے میں دائیں ہاتھ کے ساتھ ساتھ بایاں پاؤں بھی کاٹا جاتا ہے جبکہ اس نے صرف مال لیا ہو اور قتل کا ارتکاب نہ کیا ہو' اور اگر قتل کا ارتکاب بھی کیا ہو تو جمہور فقہاء اور صاحبین کے نزدیک اسے حداً قتل کیا جائے گا اور سولی بھی چڑھایا جائے گا۔(۱۹۷)

حرابے میں نفس سرقہ کے احکام کا اطلاق

ارتکاب نہ کیا گیا ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک نص سرقہ کے احکام حرابہ پر بھی منطبق ہونگے کیونکہ فقہاء نے سرقہ متحقق ہونے کے لئے سارق، مسروق، مسروق علیہ اور مال مسروق وغیرہ میں جن شروط کا ذکر کیا ہے، وہی شروط انہوں نے قاطع مقطوع مقطوع علیہ اور مقطوع لہ پر بھی منطبق کئے ہیں اور جس طرح سرقہ گواہی اور اقرار سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح حرابہ بھی گواہی اور اقرار سے ثابت ہوتا ہے۔(۱۹۸) اسی طرح حرابہ میں لئے گئے مال پر وہی احکام لاگو ہونگے جو مال مسروقہ پر لاگو ہوتے ہیں۔ یعنی اگر لیا ہوا مال اصلی حالت میں موجود ہو تو وہ مالک کو واپس کیا جائے گا اور اگر تلف ہوا ہو تو اس کا ضمان واجب ہو گا۔(۱۹۹) اسی طرح سرقہ میں جن چیزوں سے حد کی سزا ساقط ہوتی ہے انہی چیزوں سے فقہاء کے انہی اختلافات کے ساتھ حرابے کا حد بھی ساقط ہوتا ہے۔(۲۰۰)

حرابے میں اتلاف مال کے حوالے سے اکراہ کا حکم

حرابے پر نفس سرقہ کے احکام منطبق ہونے کے بارے میں مذکورہ فقہاء کی آراء کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو جرم حرابہ پر اکراہ تام کے ساتھ مجبور کیا جائے تو اس کے لئے شرعاً" اس جرم کے ارتکاب کی رخصت ہے اور اس فعل کی حرمت باقی رہتے ہوئے اس سے حد کی سزا ساقط کی جائے گی۔

جہاں تک حرابے میں مال ماخوذ کے حکم کا تعلق ہے اگر وہ اصلی حالت میں پایا جائے تو اپنے مالک کو لوٹایا جائے گا خواہ وہ مکرہ کے ساتھ پایا جائے یا مکرہ کے ساتھ اور اگر تلف ہو جائے تو اس کا ضمان مکرہ پر واجب ہو گا کیونکہ وہی اس اتلاف کا سبب بنا ہے اور مکرہ بمثل الہ کے ہے جیسا کہ حد سرقہ کے ضمن میں ہم نے اس رائے کو راجح قرار دیا ہے۔

حرابہ میں کسی کو قتل کرنے یا زخمی کرنے کا حکم

اگر حرابہ میں کوئی قتل ہو جائے تو احناف اور مالکیہ کے نزدیک یہ قتل عمد شمار ہو گا اور محارب کو اس قتل کی پاداش میں قتل کیا جائے گا اور اس میں آلہ قتل اور ارادے کو نہیں دیکھا جائے گا۔(۲۰۱) البتہ حنابلہ کے نزدیک محارب کو قتل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس نے بھی قتل کرنے کا ارادہ کیا ہو خواہ جس آلے سے بھی ہو۔(۲۰۲) شافعیہ کے نزدیک بھی محارب کو حداً" قتل کی سزا دینے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس نے قتل کا ارتکاب کیا ہو۔ بلکہ بعض کے نزدیک قتل

اگر حرابہ میں کسی کو زخمی کیا جائے تو اس کے حکم میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف اور مالکیہ کے نزدیک حد کی سزا زخموں کی سزا کو بھی شامل ہے۔ یعنی حد کی سزا دینے کے بعد اس پر کچھ بھی لازم نہیں۔ البتہ اگر حد کی سزا ساقط ہو جائے تو ان زخموں کے لئے جن میں قصاص ممکن ہے اس پر قصاص لازم ہو گا البتہ جن زخموں میں جرم کے برابر سزا دینا ممکن نہ ہونے کی وجہ سے قصاص ممکن نہیں ان میں اس پر ان زخموں کا تاوان (ارش) دینا لازم ہو گا۔(۲۰۴) جہاں تک شافعیہ اور بعض حنابلہ کی رائے کا تعلق ہے وہ حد کی سزا زخموں کی سزا کو شامل نہیں سمجھتے ان کے نزدیک حد حرابہ کی سزا دینے کے باوجود اس سے زخموں کا قصاص لیا جائے گا اگر قصاص ممکن ہو اور اگر قصاص ممکن نہ ہو تو اس میں دیت ہے۔(۲۰۵) اسی طرح شافعیہ اور حنابلہ حد اور ضمان کے جمع کے بھی قائل ہیں۔ جیسا کہ حد سرقہ میں ذکر ہوا ہے۔(۲۰۶)

حرابے میں قصاص کے حوالے سے اکراہ کا حکم

حرابے میں قتل اور زخموں کے قصاص کے حوالے سے ہم مذکورہ بالا فقہاء کے آراء کی روشنی میں نفس قصاص کے احکام یہاں حرابے میں بھی لاگو کر سکتے ہیں اگرچہ حرابے میں قتل اور زخموں کے احکام بعض پہلوؤں سے قصاص کے احکام سے مختلف ہیں۔ لہذا حرابے میں قتل کرنا یا زخمی کرنا اگر موجب قصاص ہو تو اس کے لئے مکرہ اور مکرہ دونوں ذمہ دار ہونگے اور دونوں سے قصاص لیا جائے گا جو قصاص کے ضمن میں فقہاء کی راجح رائے ہے۔ جس پر تفصیل بحث اپنے مقام پر آئے گی۔

کفر و ارتداد میں اکراہ کا حکم

شریعت اسلامی نے اپنی مہربانی سے اکراہ کی صورت میں بعض ایسے اقوال و افعال کی رخصت دی ہے جن کا ارتکاب عام حالت میں سخت حرام ہے۔ شریعت میں کلمہ کفر کہنے سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں لیکن اکراہ کی صورت میں نص قرآنی کے مطابق کلمہ کفر کہنے کی بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو رخصت ہے۔ ارشاد خداوندی ہے من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان ولکن من شرح بالکفر صدرا فعلیھم غضب من اللہ ولھم عذاب عظیم۔(۲۰۷) "جو کوئی ایمان لانے کے بعد پھر اللہ سے منکر ہوا اور اس کا دل اس انکار پر رضامند ہو گیا تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہے اور ان کے لئے بہت بڑا عذاب ہے۔ مگر ہاں جو کوئی کفر پر مجبور کیا جائے اور اس کا دل اندر سے ایمان پر مطمئن ہو (تو ایسے لوگوں سے مواخذہ نہیں ہو گا)۔" اس لئے جمہور فقہاء کی یہ رائے ہے کہ اگر کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو اسے اس کی رخصت ہے۔ البتہ فقہاء میں سے امام محمد بن حسن شیبانی نے جمہور کے برخلاف اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کہنے کی اجازت نہیں دی ہے۔ اس سلسلے میں فقہاء کی آراء کو دلائل کے ساتھ کچھ تفصیل سے ذکر کیا جاتا ہے۔

احناف کی رائے

احناف کے نزدیک اگر کسی مسلمان کو اکراہ تام کے ساتھ کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے زبان پر کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے اور اس پر کافر ہونے کا حکم نہیں کیا جائے گا بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ لیکن احناف کے نزدیک یہ رخصت مکرہ کو صرف اکراہ تام کی صورت میں حاصل ہے۔ البتہ اگر اکراہ ناقص کے تحت اسے کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے اور وہ ایسا کر گزرے تو اس کے کافر ہونے کا حکم کیا جائے گا کیونکہ حقیقت میں وہ مکرہ ہے ہی نہیں۔(۲۰۸)

احناف کے نزدیک اکراہ تام وہ ہے جس سے اس کے نفس یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو جیسا کہ اکراہ کی اقسام میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔ لہذا احناف کے نزدیک قید کرنے یا مارپیٹ کی دھمکی سے خواہ شدید کیوں نہ ہوں جب تک اس کے نفس یا اعضاء کو خطرہ لاحق نہ ہو کلمہ کفر

شافعیہ کی رائے

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک بھی اگر کسی مسلمان کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے اگر اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو اسے زبان پر ایسا کلمہ کہنے کی رخصت ہو گی۔ "مغنی المحتاج" میں لکھا ہے کہ ایسے شخص کو مرتد قرار دینا صحیح نہیں ہے جب تک وہ دل سے بھی اس پر راضی نہ ہو۔(۲۰۹) امام شافعی نے کتاب "الام" میں لکھا ہے کہ اگر کسی کو دشمن قید کر کے کلمہ کفر کہنے پر مجبور کرے تو نہ تو اس کی بیوی اس سے بائنہ ہو گی اور نہ اس پر مرتد ہونے کا حکم کیا جائے گا۔(۲۱۰) امام شیرازی کے نزدیک جس اکراہ سے مکرَہ کو کلمہ کفر کہنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے اس کے تین شروط ہیں۔

(۱) مکرَہ اس اکراہ کو دفع کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو۔

(۲) اس کا گمان غالب ہو کہ اسے جس سزا کی دھمکی دی گئی ہے وہ اس پر واقع ہو کر رہے گی۔

(۳) اسے جس چیز کی دھمکی دی گئی ہو اس سے اس کے بدن کو ضرر پہنچتا ہو جیسے قتل، قطع، سخت مارپیٹ اور طویل قید وغیرہ۔(۲۱۱)

پس شوافع کے نزدیک کسی بھی مسلمان کو اگر مذکورہ دھمکیوں میں سے کسی چیز کی دھمکی دے کر کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو وہ مکرَہ شمار ہو گا اور اسے کلمہ کفر کہنے کی رخصت دی جائے گی بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

مالکیہ کی رائے

مالکیہ کے نزدیک بھی مکرَہ کو کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے لیکن انہوں نے اس رخصت کے لئے جس اکراہ کا اعتبار کیا ہے وہ صرف قتل کی دھمکی دے کر مجبور کرنا ہے۔ ابن عرفہ الدسوقی نے لکھا ہے۔ کہ کفر اور اس سے متعلق چیزوں میں اکراہ متحقق نہیں ہوتا الا یہ کہ اسے قتل کے خوف میں مبتلا کیا جائے۔(۲۱۲)

حنابلہ کی رائے

حنابلہ کے نزدیک بھی اگر کسی کو کلمہ کفر پر مجبور کیا جائے اور وہ کلمہ کفر کہہ دے تو اس

ارتداد پر مجبور کیا گیا مسلمان اگر دیار کفر میں قیام پر مجبور ہے تو اس کے لئے اکراہ کے تحت کفر و ارتداد کی اجازت نہیں کیونکہ اس کے لئے اسلام پر قائم رہنا ممکن ہی نہیں ہے البتہ اس مکرہ مسلمان کے لئے جس کو اکراہ کے بعد آزاد چھوڑ دیا جاتا ہے اپنے نفس یا عضو کی حفاظت کی خاطر کلمہ کفر کا اقرار جائز ہے۔ اس فرق کی علت بیان کرتے ہوئے ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ جس کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جاتا ہے اور پھر آزاد چھوڑ دیا جاتا ہے اس کے لئے کلمہ کفر کہنے میں کوئی ضرر نہیں ہے لیکن جو ان میں مقیم ہے اس کے لئے ان کے کہنے کے مطابق کفر کا التزام کرنا پڑتا ہے۔ حرام چیزوں کو حلال کرنا پڑتا ہے اور فرائض و واجبات کو ترک کرنا پڑتا ہے اور حرام اور منکر افعال کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے۔ اور اگر وہ عورت ہے تو نکاح اور کافر اولاد پیدا کرنے کے لئے مجبور ہونا پڑتا ہے۔ اور اسی طرح مرد کی صورت میں بھی' اور اس طرح اسے دین حنیفی سے نکل کر کفر حقیقی کے راستے پر چلنا پڑتا ہے۔(۲۱۳)

پس جمہور کے نزدیک جیسا کہ امام قرطبی نے بھی اس بات پر اجماع نقل کی ہے' اگر کسی کو اکراہ تام کے ساتھ کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہو گا اور نہ اس پر مرتد کا حکم کیا جائے گا اور نہ اس کی بیوی اس سے علیحدہ ہو گی۔(۲۱۴) امام مالک کے نزدیک اگر اکراہ قتل کی دھمکی سے کم تعزیب کی ہو تو کلمہ کفر کہنا جائز نہیں ورنہ اس پر مرتد کا حکم کیا جائے گا کیونکہ قتل سے کم کوئی چیز ایسی نہیں جو کفر سے زیادہ خطرناک ہو۔ لیکن دیگر ائمہ کے نزدیک قطع عضو یا ضرب شدید کی دھمکی کے تحت کلمہ کفر کہنے والا بھی دائرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا بلکہ شافعیہ تو قید کی دھمکی کو بھی کافی سمجھتے ہیں بشرطیکہ مکرہ کو طویل عرصے کے لئے قید میں ڈالنے کی دھمکی دی گئی ہے۔

محمد بن الحسن شیبانی کی رائے

جمہور کی مخالفت کرتے ہوئے محمد بن حسن شیبانی نے رائے دی ہے کہ اگر مکرہ سے شرک کا اظہار ہو گیا تو وہ ظاہر میں مرتد ہو گا البتہ اس کے مسلمان ہونے کا معاملہ اللہ کے حوالے ہے۔ اس کی بیوی اس سے بائنہ ہو گی اور اگر مر گیا تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی اور وہ وراثت سے بھی محروم ہو گا اگرچہ مسلمان مر جائے۔(۲۱۵)

یہ رائے قرآن و سنت کی رو سے مردود ہے اور اس مقابلے میں جمہور کی رائے قرآن و

واقعے کو قرار دیا ہے جس میں مشرکین نے عمار ابن یاسر اور کچھ دوسرے مسلمانوں کو گرفتار کر کے اتنی اذیت دی تھی کہ وہ کلمہ کفر کہنے پر مجبور ہوئے اور جب یہ بات حضور ﷺ تک پہنچی تو آپ نے ان کو اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کہنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا "فان عادو فعد" کہ اگر وہ کفار تمہارے ساتھ پھر وہی معاملہ کریں (یعنی آپ کو کلمہ کفر کہنے کے لئے اذیت میں مبتلا کریں) تو آپ بھی ویسا ہی کریں۔(۲۱۶) امام جصاص نے لکھا ہے کہ یہ آیت اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کہنے کے جواز کے لئے ایک بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔(۲۱۷) اسی طرح ایک اور ارشاد خداوندی ہے۔ لایتخذ المؤمنون الکفرین اولیاء من دون المومنین و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شئی الا ان تتقوا منهم تقاة(۲۱۸) مومنوں کو چاہئے کہ مومنوں کے سوا کافروں کو دوست نہ بنائیں اور جو ایسا کرے گا اس سے خدا کا کچھ عہد نہیں ہاں اگر اس طریقہ سے تم ان کے شر سے بچاؤ کی صورت پیدا کرو (تو مضائقہ نہیں)۔

مولانا مودودی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اگر کوئی مومن کسی دشمن اسلام جماعت کے چنگل میں پھنس گیا ہو اور اسے انکے ظلم و ستم کا خوف ہو تو اس کو اجازت ہے کہ اپنے ایمان کو چھپائے رکھے اور کفار کے ساتھ بظاہر اس طرح رہے کہ گویا انہی کا ایک آدمی ہے یا اگر اس کا مسلمان ہونا ظاہر ہو گیا ہو تو اپنی جان بچانے کے لئے وہ کفار کے ساتھ دوستانہ رویہ کا اظہار کر سکتا ہے حتیٰ کہ شدید خوف کی حالت میں جو شخص برداشت کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کو کلمہ کفر تک کہنے کی اجازت ہے۔(۲۱۹)

اسی طرح ایک اور ارشاد خداوندی ہے الا المستضعفین من الرجال والنساء والولدان(۲۲۰) "ہاں جو مرد، عورتیں اور بچے واقعی بے بس ہیں اور نکلنے کا کوئی راستہ نہیں پاتے بعید نہیں کہ اللہ انہیں۔ معاف کر دے" اس آیت کی تفسیر میں مولانا مودودی نے لکھا ہے کہ دارالکفر کا قیام ایک مستقل معصیت ہے جس کی گنجائش صرف اس صورت میں ہے کہ وہ نظام کفر کو نظام اسلام میں تبدیل کرنے کی جدوجہد کرتا رہے جس طرح انبیاء علیہم السلام اور ان کے ابتدائی پیرو کرتے رہے ہیں۔ دوسرے یہ کہ وہ درحقیقت وہاں سے نکلنے کی کوئی راہ نہ پاتا ہو۔(۲۲۱) امام قرطبی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ مکرہ بھی ان مستضعفین کے حکم میں ہے۔(۲۲۲)

اسی طرح جمہور فقہاء نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے ان میں بنیادی حدیث حضرت

اخذ المشرکون عمارا" و جماعة معه فضربوهم حتی قاربوهم فی بعض ما ارادو فشکا ذلک الی رسول اللہ ﷺ فقال کیف تجد نفسک؟ قال مطمئن بالایمان قال فان عادو فعد(۲۲۳) امام ابن جریر نے بھی اس روایت کو مذکورہ بالا ارشاد خداوندی کا سبب نزول قرار دیا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ یہ حدیث مختلف طرق سے روایت ہوئی ہے جو سارے مرسل ہیں جو انہوں نے ذکر بھی کئے ہیں۔ جن میں سے اکثر کے راوی انہوں نے ثقہ قرار دیے ہیں اور لکھا ہے کہ یہ مرسل روایتیں ایک دوسرے کی تائید کرتی ہیں۔(۲۲۴)

جمہور فقہاء نے اپنے استدلال میں دیگر کے علاوہ ایک یہ روایت بھی نقل کی ہے روی عن النبی ﷺ انه قال عفی لامتی عن الخطاء والنسیان وما استکرهوا علیه(۲۲۵) یہ روایت بھی مختلف طرق سے مروی ہے جو مرسل ہیں اور محدثین نے ان کے راویوں پر بھی کلام کیا ہے لیکن کثرت طرق کی وجہ سے امام نووی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔(۲۲۶)

موجب کفر عمل پر اکراہ

اکراہ کے تحت کلمہ کفر کہنے کی بجائے اگر موجب کفر عمل کا ارتکاب کیا گیا ہو تو بھی وہی حکم ہے تاہم اگر یہ عمل صلیب یا بت کے آگے سجدہ کا ہو تو مناسب یہ ہے کہ مکرہ دل میں اللہ کی طرف سجدہ کرنے کا ارادہ کر لے گو وہ بظاہر بت یا صلیب کے آگے جھک رہا ہو۔(۲۲۷) امام سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو صلیب کی طرف نماز پڑھنے یعنی صلیب کے آگے سجدہ کرنے پر مجبور کیا گیا اور اس نے سجدہ کیا لیکن اس کے دل میں کوئی بات نہیں آئی تو اس کی بیوی اس سے الگ نہیں ہو گی اور اگر اس کے دل میں یہ بات آئی کہ وہ اللہ کے لئے نماز پڑھ رہا ہے قبلہ رو ہو یا نہ ہو اور مناسب ہے کہ وہ یہی ارادہ کر لے کیونکہ ضرورت کے وقت نماز قبلہ رو ہوئے بغیر بھی جائز ہے۔ کیونکہ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔(۱۹)

علامہ سرخسی کی اس رائے کی رو سے صلیب یا کسی بت کے آگے سجدہ کرنے کی صورت میں مکرہ نہ تو قضاء" کافر ہوتا ہے اور نہ دیانتا" لیکن اس کے برعکس امام کاسانی نے لکھا ہے کہ اگر اسے صلیب کے لئے نماز پڑھنے پر مجبور کیا جائے اور وہ نماز پڑھنے لگے اور اس کے دل

وہ یہ نیت کرے کہ یہ نماز اللہ عزوجل کے واسطے ہے۔ پھر (صلیب کی طرف نماز پڑھنے کے بعد) اگر وہ کہے کہ میرا یہی ارادہ تھا (کہ نماز اللہ کے لئے پڑھتا ہوں) تو عدالت اس کی بات کو سچ تسلیم نہیں کرے گی اور اسے کافر قرار دے گی کیونکہ اس نے جو کچھ کیا ہے اس کے لئے اس پر اکراہ نہیں کیا گیا تھا لہٰذا یہ اس نے اپنی مرضی اور اختیار سے کیا ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی مرضی و اختیار سے ایسا کرے (یعنی صلیب کے واسطے نماز پڑھے) اور کہے کہ میری نیت یہ تھی (یعنی یہ کہ نماز اللہ کے واسطے پڑھ رہا ہوں) تو عدالت اس کی تصدیق نہیں کرے گی۔(۲۲۹)

مسئلہ زیر بحث میں امام سرخسی کی رائے وقیع معلوم ہوتی ہے۔ مکرَہ کے خلاف ایسی حالت میں کفر کا فیصلہ کرنا قرآن و حدیث کے صریح حکم کے خلاف ہے۔ امام کاسانی کی رائے محمد بن حسن شیبانی کی رائے کے قریب ہے جو پہلے گزر چکی ہے جو جمہور کی رائے کے خلاف ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ عدالت ظاہر پر فیصلہ کرتی ہے لیکن اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کہنے کی رخصت قرآن و سنت سے ثابت ہے۔

رسول اکرم ﷺ کے بارے میں نازیبا کلمات پر اکراہ

آنحضرت ﷺ کے بارے میں نازیبا کلمات کہنا حرام اور موجب کفر و ارتداد ہے۔ البتہ اگر کسی کو ایسا کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے حکم میں امام کاسانی اور امام سرخسی کے درمیان "تقریباً" اسی نوعیت کا اختلاف پایا جاتا ہے جو صلیب یا بت کے سامنے سجدہ کرنے پر اکراہ کی صورت میں ہے۔

علامہ سرخسی نے لکھا ہے۔ اگر کسی کو حضرت محمد ﷺ پر سب و شتم کرنے کے لئے مجبور کیا گیا جس کے نتیجے میں اس نے وہی کلمات کہے اور اس کے دل میں کوئی بات نہیں آئی تو (وہ مرتد نہیں ہو گا اس لئے) اس کی بیوی اس سے علیحدہ نہیں ہو گی۔ اسی طرح اگر نصاریٰ (وغیرہ) میں محمد نامی کسی شخص کا خیال اس کے دل میں آیا اور اس نام سے اس نے سب و شتم کیا (یعنی حضرت محمد ﷺ پر سب و شتم کا ارادہ بھی نہیں کیا) تو وہ کافر نہیں اس لئے اس کی بیوی بھی علیحدہ نہیں ہو گی۔(۲۳۰) لیکن علامہ کاسانی نے ادھر بھی یہی موقف اختیار کیا ہے کہ عدالت میں اب کی یہ بات تسلیم نہیں ہو گی اور اسے کافر (مرتد) قرار دیا جائے گا۔ لکھتے ہیں "اسی طرح اگر اسے نبی کریم ﷺ کی شان میں نازیبا الفاظ کہنے پر مجبور کیا جائے اور اس کے دل میں کسی دوسرے شخص کا خیال آ جائے جس کا نام محمد ہو اور وہ اسے برا بھلا کہہ دے اور اس امر

[illegible] کے ذہن میں کسی دوسرے آدمی کا خیال گزرنے سے وہ نبی کریم حضرت محمد ﷺ کی شان اقدس میں نازیبا کلمات کہنے میں اپنی مرضی کا مالک و مختار ہو گیا پھر اس نے کہا کہ اس سے میری مراد کوئی دوسرا شخص تھا تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔"(۲۲۱)

یعنی امام کاسانی کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی دوسرے شخص کا خیال ذہن میں آ گیا (جس کے لئے اس پر اکراہ نہیں کیا گیا تھا) تو یہ سب و شتم اس نے بغیر اکراہ کے کر دیا اس لئے یوں سمجھا گیا کہ اس نے اپنے اختیار سے محمد ﷺ پر سب و شتم کیا جو موجب کفر ہے۔

ان دونوں آراء میں بھی امام سرخسی کی رائے کا رجحان ظاہر ہے۔ علامہ کاسانی کے مدعٰی اور دلیل میں توافق نہیں ہے اس لئے کہ صورت مسئلہ میں سب و شتم کسی دوسرے "محمد" نامی شخص پر کیا گیا ہے نہ کہ حضرت محمد ﷺ پر۔ اس رائے کے رجحان کی دوسری دلیل عمار ابن یاسر کے واقعہ میں مذکور یہ روایت ہے۔ عن ابی عبیدہ بن محمد بن عمار بن یاسر قال اخذ لمشرکون عمار ابن یاسر رضی اللہ عنہ فلم یترکوہ حتی سب اللہ و رسولہ ﷺ و ذکر آلھتھم بخیر ثم ترکوہ فلما اتی رسول اللہ ﷺ قال علیہ الصلا والسلام ما وراء ک قال شر : ماترکونی حتی نلت منک وذکرت آلھتھم بخیر : قال علیہ الصلا والسلام ان عادوا فعد (۲۲۳) "ابو عبیدہ بن محمد بن عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مشرکین نے عمار ابن یاسر رضی اللہ عنہ کو پکڑ کر اس وقت تک نہیں چھوڑا جب تک اس نے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کو برا بھلا نہیں کہا۔ پھر انہوں نے اسے چھوڑ دیا۔ جب وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس تشریف لائے تو انہوں نے اس سے پوچھا کہ عمار تم نے پیچھے کیا چھوڑا؟ کہا شر کیونکہ انہوں نے اس وقت تک مجھے نہیں چھوڑا جب تک میں نے آپ کے بارے میں نازیبا کلمات نہیں کہے اور ان کے الہ کو خیر کے ساتھ یاد نہیں کیا۔ حضور ﷺ نے پوچھا پھر آپ کے دل کی کیفیت کیا تھی؟ عرض کیا ایمان پر مطمئن تھا۔ فرمایا اگر وہ دوبارہ ایسا کریں تو تم بھی دوبارہ ویسا ہی کرو۔"

اس روایت سے یہ بات پوری وضاحت کے ساتھ ثابت ہے کہ اکراہ ظاہر پر ممکن ہے باطن پر نہیں اسی لئے آنحضرت ﷺ نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے ان کی دلی کیفیت کے بارے میں پوچھا تھا جس پر اکراہ اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ اگر ایک

سے الگ ہو گی۔

بعض فقہاء کے نزدیک تقیہ کے لئے بہرحال توریہ لازم ہے اس لئے توریہ کی حقیقت اور حکم کو بھی مختصراً بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اکراہ اور توریہ

توریہ وری دیوری کا مصدر ہے جس کے معنی چھپانے کے ہیں۔ علمائے لغت نے اس کی وضاحت یوں کی ہے۔ اطلاق لفظ ظاہر فی معنی و ارادۃ معنی آخر یتناولہ ذلک اللفظ و ان لم یکن ظاہرا"(۲۳۳) ایک لفظ جو ایک معنی میں ظاہر ہے اس کو ذکر کر کے اس کا دوسرا معنی مراد لیا جائے جو اس لفظ کا معنی ہو لیکن غیر ظاہر۔

بعض علماء نے کلمہ کفر کہنے یا صلیب یا بت کے سامنے سجدہ کرنے یا آنحضرت ﷺ کے بارے میں نازیبا کلمات کہنے پر اکراہ کی صورت میں توریہ کرنا ضروری قرار دیا ہے اور اگر ایسا نہیں کیا گیا تو تقیہ پر مرتد کا حکم عائد کیا جائے گا۔ تفسیر خازن میں لکھا ہے اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس آدمی پر کلمہ کفر کہنے کے لئے اکراہ کیا گیا تو اس کے لئے صریحی طور پر کلمہ کفر زبان پر لانا جائز نہیں بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ کنایات اور توضیحات لائے لیکن اگر اسے کلمہ کفر صراحت کے ساتھ کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے اطمینان قلب بالایمان کی شرط کے ساتھ جائز ہے۔(۲۳۴) حاشیۃ ابن عابدین میں لکھا ہے کہ اگر کسی کو صلیب کو سجدہ کرنے یا محمد ﷺ کو گالی دینے پر مجبور کیا جائے اور وہ کر گزرے لیکن سجدہ کرتے وقت نیت اللہ کو سجدہ کرنے کا کرے۔ اسی طرح گالی دیتے وقت نیت محمد ﷺ کے علاوہ کسی اور محمد کو گالی دینے کا کرے تو وہ کافر نہیں قرار دیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ توریہ کر سکنے کے باوجود توریہ نہ کرے تو کافر قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے ساتھ اکراہ کو دفع کرنے اور اس ابتلا سے نکلنے کا ایک راستہ موجود تھا جو اس نے اختیار نہیں کیا۔(۲۳۵)

مذکورہ آراء سے واضح ہے کہ جہاں انسان کچھ ذومعنی الفاظ استعمال کر کے خود کو اس ابتلاء سے نکال سکتا ہے تو ان ذومعنی الفاظ کو استعمال کرے ورنہ نیتوں اور دل کے ارادے پر تو اللہ کے سوا کسی کا اختیار نہیں چلتا۔ اگر اسے بت یا صلیب کے آگے سجدہ کرنے پر مجبور کیا جائے تو وہ اللہ ہی کی طرف سجدہ کی نیت کرے۔ اور توریہ کا تعلق ہے بھی قلبی ارادے سے اور جس کو توریے

کفر و ارتداد پر مجبور شخص سے حد کا سقوط

اگرچہ اکراہ کے تحت کلمہ کفر زبان پر لانا پھر بھی حرام ہی رہتا ہے اور اکراہ کی وجہ سے اس کی حرمت زائل نہیں ہوتی۔ لیکن شریعت نے اپنی مہربانی سے مکرہ کو اس کی رخصت دی ہے۔ کیونکہ یہ حقوق اللہ میں سے ہے امام زیلعی نے تبیین میں لکھا ہے کہ چونکہ کفر کی حرمت کسی حال میں ساقط نہیں ہوتی اس لئے اس کی اباحت کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ پس اکراہ ملجئی کی صورت میں اس کی رخصت ثابت ہے نہ کہ اباحت۔(۲۳۶) جمہور فقہاء کے نزدیک جیسا کہ ہم تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں چونکہ مکرہ کو اکراہ ملجئی کے تحت کلمہ کفر کہنے کی رخصت حاصل ہے لہذا اس سے حد کی سزا بھی ساقط ہو گی۔

اکراہ اور عزیمت

اگرچہ شریعت نے اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کہنے کی رخصت دی ہے لیکن قرآن و سنت کی تعلیمات کی رو سے مکرہ کے لئے افضل اور موجب اجر بات یہ ہے کہ وہ مکرِہ کے ہاتھوں دی ہوئی اذیت اور حتیٰ کہ قتل ہونا برداشت کر لے لیکن کلمہ کفر زبان پر نہ لائے۔ قرآن میں اصحاب اخدود کا واقعہ بیان ہوا ہے جو مکرہ کے کے لئے عزیمت پر قائم رہنے کی افضلیت پر دلالت کرتا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے۔ قتل اصحٰب الاخدود النار ذات الوقود ۔ اذهم عليها قعود وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود و ما نقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد(۲۳۷) "مارے گئے گڑھے والے جس میں خوب بھڑکتے ہوئے ایندھن کی آگ تھی جب کہ وہ اس گڑھے کے کنارے پر بیٹھے ہوئے تھے اور جو کچھ وہ ایمان لانے والوں کے ساتھ کر رہے تھے۔ اسے دیکھ رہے تھے اور ان اہل ایمان سے ان کی دشمنی اس کے سوا کسی وجہ سے نہ تھی کہ وہ خدا پر ایمان لے آئے تھے۔" گڑھے والوں سے مراد وہ کافر بادشاہ اور ملوک ہیں۔ جنہوں نے بڑے بڑے گڑھوں میں آگ بھڑکا کر ایمان لانے والے لوگوں کو ان میں پھینکا اور اپنی آنکھوں سے ان کے جلنے کا تماشا دیکھا۔ مولانا مودودی نے لکھا ہے کہ گڑھوں میں آگ جلا کر ایمان والوں کو ان میں پھینکنے کے متعدد واقعات روایات میں بیان ہوئے ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں کئی مرتبہ اسی طرح کے مظالم کئے گئے ہیں۔ اس طرح کے چند واقعات کو

رہے۔ جب کفار نے ان کو قتل کرنے کا ارادہ کیا تو آپ نے ہاتھ اٹھا کر ان کے حق میں بددعا کی اور حضور ﷺ پر سلام عرض کیا جو جبریل علیہ السلام نے ان تک پہنچایا۔ حضور ﷺ نے ان کے حق میں اللہ سے دعا کی اور فرمایا ھو افضل الشہداء وھو رفیقی فی الجنۃ "وہ افضل شہید اور جنت میں میرا ساتھی ہے۔"(۲۴۲)

امام جصاص نے لکھا کہ حضرت خبیب رضی اللہ عنہ حضور ﷺ اور مسلمانوں کے نزدیک حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے افضل ہیں کیونکہ تقیہ ترک کرنے میں دین کی مضبوطی ہے اور یہ مشرکین کے لئے باعث غیض و غضب ہے۔ یہ ایسا ہے جیسا کہ دشمن سے مقابلہ کرتے ہوئے مارا جائے۔(۲۴۳) ابن قدامہ نے مذکورہ بالا حضرت خباب رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر کسی کو کفر پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے افضل یہ ہے کہ صبر کر کے قتل ہونا قبول کر لے لیکن کلمہ کفر کہنے سے باز رہے۔(۲۴۴) امام قرطبی نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ حضور ﷺ نے اس بات پر امم سابقہ کی مدح کی ہے کہ انہوں نے اللہ کی ذات کے معاملے میں مکروہ پر صبر کیا اور دنیوی عذاب سے بچنے کے لئے کلمہ کفر زبان پر نہیں لایا اور یہ شرعی رخصت سے کام لینے کے مقابلے میں مارپیٹ برداشت کرنے اور قتل ہونے کو ترجیح دینے کے لئے حجت ہے۔(۲۴۵) اسی طرح امام قرطبی نے اس بات پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے کہ اگر کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے اور وہ عزیمت پر قائم رہتے ہوئے قتل ہونا اختیار کر لے تو یہ اللہ کے نزدیک رخصت اختیار کرنے کے مقابلے میں زیادہ اجر والی بات ہے۔(۲۴۶) امام سرخسی نے مذکورہ احادیث نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگرچہ اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کہنے کی شرعاً رخصت موجود ہے لیکن کلمہ کفر نہ کہنا افضل ہے۔(۲۴۷) سید قطب شہید نے جو خود بھی اس عزیمت پر قائم رہتے ہوئے شہادت کے رتبے پر فائز ہوئے ہیں عزیمت پر قائم رہنے والے صحابہ و صحابیات کے واقعات گنوا کر ان کی مدح سرائی کی ہے۔(۲۴۸)

حوالہ جات

۱۔ البدائع ج ۷، ص ۳۳
۲۔ التعزیر فی الشریعہ الاسلامیہ ص ۱۳، فقہ السنۃ ج ۲، ص ۳۵۵
۳۔ الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۶، ص ۱۲، مرجع آیت البقرہ ۲، ۱۸۷
۴۔ المنجد ص ۱۹۱، معجم لغۃ الفقہاء ص ۱۷۶
۵۔ الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۶، ص ۱۲، مرجع آیت البقرہ ۲/۲۲۹
۶۔ البدائع ج ۷، ص ۳۳
۷۔ البدائع ج ۷، ص ۳۳، الجریمہ ص ۵۸
۸۔ التشریع الجنائی الاسلامی ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰، الجریمہ ص ۶۶-۶۷
۹۔ البدائع ج ۷، ص ۳۳
۱۰۔ البدائع ج ۷، ص ۳۳
۱۱۔ الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۶، ص ۱۲، ۱۳
۱۲۔ التشریع الجنائی الاسلامی ج ۲، ص ۳۴۵
۱۳۔ التعزیر فی الشریعہ الاسلامیہ ص ۳۶
۱۴۔ بنی اسرائیل ۱۷/۳۲
۱۵۔ الفرقان ۲۵/۶۸
۱۶۔ تلک حدود اللہ /۲۵
۱۷۔ سنن ابی داؤد ج ۴، ص ۲۲۲
۱۸۔ سنن ابن ماجہ (فتن) ج ۲، ص ۴۷۴
۱۹۔ صحیح البخاری رقاق، جزو چہارم ص ۸۹
۲۰۔ النور ۲۴/۲
۲۱۔ فتح الباری ج ۱۲، ص ۱۲۹-۱۳۰ (طبع دارالفکر)
۲۲۔ مسند احمد بن حنبل ج ۴، ص ۱۱۵، ۱۱۶
۲۳۔ فتح الباری ج ۱۲، ص ۱۲۸-۱۲۹ (طبع دارالفکر)
۲۴۔ تفہیم القرآن ج ۳، ص ۳۲۶-۳۲۷
۲۵۔ البدائع ج ۷، ص ۳۳
۲۶۔ نور الانوار ص ۳۱۳

۲۹۔ رد المختار ج ٦، ص ۱۳۷

۳۰۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۸۸-۸۹، تبیین الحقائق ج ۵، ص ۱۸۶، تکملہ فتح القدیر ج ۷، ص ۳۰٦

۳۱۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۸، شرح فتح القدیر ج ۵، ص ۳۱

۳۲۔ سنن ابن ماجہ کتاب الطلاق ج ۱، ص ٦۳۲

۳۳۔ مسند احمد بن حنبل ج ۴، ص ۳۱۸

۳۴۔ صحیح البخاری (کتاب الاکراہ) ج ۴، ص ۱۳۲

۳۵۔ حاشیۃ الدسوقی ج ۴، ص ۳۱۸

۳٦۔ المجموع شرح المہذب ج ۲۰، ص ۱۸

۳۷۔ المغنی ج ۹، ص ٦۰

۳۸۔ النور ۱۳/۳۳

۳۹۔ تفسیر عثمانی ص ۴۷۳، زیر آیت النور ۳۳

۴۰۔ البدائع ج ۷، ص ۱۸۰

۴۱۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۸۹

۴۲۔ نفس مرجع

۴۳۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۸۸

۴۴۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۸۹

۴۵۔ الہدایۃ ج ۳، ص ۲۷۹، تبیین الحقائق ج ۵، ص ۱۸۹، حاشیۃ ابن عابدین ج ۵، ص ۱۱۷

۴٦۔ احکام القرآن للقرطبی ج ۱۰، ص ۱۸۵

۴۷۔ احکام القرآن (ابن العربی) ج ۳، ص ۱۰۸٦ زیر آیت ۱۳/۳۳

۴۸۔ احکام القرآن (ابن العربی) ج ۳، ص ۱۱۷۸ زیر آیت ۱٦/۱۰٦

۴۹۔ نفس مرجع ص ج ۳، ص ۱۳۸٦ زیر آیت ۲۴/۳۳

۵۰۔ حاشیۃ الدسوقی ج ۴، ص ۳۱۸

۵۱۔ نفس مرجع

۵۲۔ المہذب ج ۲، ص ۲٦۷، نہایۃ المحتاج ج ۷، ص ۲۰۵، مغنی المحتاج ج ۴،

۵۴۔ المغنی ج ۸، ص ۱۸۷

۵۵۔ نفس مرجع ص ۱۸۷

۵۶۔ البدائع ج ۷، ص ۱۸۱

۵۷۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۸۸

۵۸۔ البدائع ج ۷، ص ۱۸۱

۵۹۔ احکام القرآن للقرطبی ج ۱۰، ص ۱۸۵

۶۰۔ احکام القرآن للقرطبی ج ۱۰، ص ۱۸۶

۶۱۔ المغنی ج ۸، ص ۱۸۶۔۱۸۷

۶۲۔ النور ۲۴/۳۳

۶۳۔ تفہیم القرآن ج ۳، ص ۳۲۶۔۳۲۷

۶۴۔ المغنی ج ۸، ص ۱۸۶۔۱۸۷

۶۵۔ سنن البیہقی ج ۸، ص ۲۳۶ (باب من زنی بامراۃ مستکرھہ)

۶۶۔ سنن ابن ماجہ (باب المستکرہ) ج۲/۶۹

۶۷۔ المغنی ج ۸، ص ۱۸۶۔۱۸۷

۶۸۔ البدائع ج ۷، ص ۱۸۰

۶۹۔ نفس مرجع ج ۷، ص ۱۸۰، ۱۸۱

۷۰۔ موطا امام مالک ج ۲، ص ۷۳۵

۷۱۔ احکام القرآن للقرطبی ج ۱۰، ص ۱۸۶

۷۲۔ حاشیۃ الدسوقی ج ۲، ص ۳۶۹۔۳۷۰

۷۳۔ حاشیۃ الدسوقی ج ۴، ص ۳۲۱، المغنی ج ۸، ص ۱۸۸

۷۴۔ المہذب ج ۲، ص ۲۶۸، مغنی المحتاج ج ۴، ص ۱۸۸، شرح فتح القدیر ج ۴، ص ۱۵۰

۷۵۔ شرح فتح القدیر ج ۵، ص ۲۶۲۔۲۶۳، حاشیۃ ابن عابدین ج ۴، ص ۲۷

۷۶۔ حاشیۃ ابن عابدین ج ۶، ص ۱۳۷

۷۷۔ الطرق الحکمیۃ ص ۵۴

۷۸۔ نفس مرجع ص ۵۴

۸۰۔ حاشیة الدسوقی ج [illegible] ص [illegible]

۸۱۔ حاشیة ابن عابدین ج ۵، ص ۱۱۷، اور جلد ۲، ص ۵، ۲۷، تبیین الحقائق ج ۵، ص ۱۸۹، تکملہ شرح فتح القدیر ج ۵، ص ۲۹۳

۸۲۔ شرح التلویح علی التوضیح ج ۲، ص ۸۲۸

۸۳۔ نفس مرجع

۸۴۔ مجلّہ (مادہ ۲۵)

۸۵۔ مجلّہ (مادہ ۲۷)

۸۶۔ التشریع الجنائی ج ۱، پیرا ۳۹۷

۸۷۔ احکام القرآن ج ۱، ص ۳۸

۸۸۔ تفسیر خازن ج ۱، ص ۱۰۶

۸۹۔ صحیح البخاری (کتاب الاکراہ) ج ۴، ص ۸۲، ۸۳

۹۰۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۹۰

۹۱۔ سنن ترمذی (کتاب الحدود) ج ۴، ص ۳۸

۹۲۔ المہذب ج ۲، ص ۲۸۶، العقوبة (ابو زہرہ) ص ۱۶۴ تا ۱۶۶، تلک حدود اللہ ص ۱۸۳

۹۳۔ المنجد ص ۲۹۶۔۲۹۷

۹۴۔ معجم لغة الفقہاء ص ۲۰۰

۹۵۔ الاختیار لتعلیل المختار ص ۵۹۹، معجم الغة الفقہاء ص ۲۰۰

۹۶۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۴، التشریع الجنائی ج ۲، ص ۴۹۹

۹۷۔ البدائع ج ۷، ص ۱۱۹

۹۸۔ نصب الرایہ ج ۳، ص ۳۲۶

۹۹۔ المغنی ج ۸، ص ۱۵۹، بدایة المجتہد ج ۲، ص ۴۳۴، المہذب ج ۲، ص ۲۸۶، مغنی المحتاج ج ۴، ص ۱۸۷

۱۰۰۔ نیل الاوطار ج ۸، ص ۱۷۳

۱۰۱۔ البدائع ج ۵، ص ۱۱۳، المغنی ج ۸، ص ۲۶۱، بدایة المجتہد ج ۲، ص ۳۳۲۔۳۳۳، حاشیة الدسوقی ج ۴، ص ۳۵۳

۱۰۲۔ المغنی ج ۸، ص ۲۶۱

۱۰۴۔ بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۲۲

۱۰۵۔ المغنی ج ۸، ص ۲۶۱

۱۰۶۔ تلک حدود اللہ ص ۲۰۱۔۲۰۲

۱۰۷۔ سنن ابن ماجہ ج ۱، ص ۶۳۲

۱۰۸۔ تلک حدود اللہ ص ۱۹۸۔۱۹۹

۱۰۹۔ الانعام ۱۲۰/۶

۱۱۰۔ البقرہ ۱۷۳/۲

۱۱۱۔ احکام القرآن (جصاص) ج ۱، ص ۱۲۹ زیر آیت ۱۹۹/۶

۱۱۲۔ نور الانوار ص ۱۶۹۔۱۷۲

۱۱۳۔ الاشباہ والنظائر ابن نجیم ص ۸۵

۱۱۴۔ البقرہ ۱۹۵/۲

۱۱۵۔ البدائع ج ۷، ص ۲۳۸۔۲۳۹ (اردو)، المبسوط ج ۲۴، ص ۳۸۔۳۹، شرح فتح القدیر ج ۸، ص ۱۷۲، البحر الرائق ج ۸، ص ۸۳، حاشیۃ ابن عابدین ج ۶، ص ۱۳۳۔۱۳۴، حاشیۃ الدسوقی ج ۴، ص ۳۵۲۔۳۵۳، مغنی المحتاج ج ۴، ص ۱۸۶۔۱۸۷، نہایۃ المحتاج ج ۸، ص ۱۰۔۱۱

۱۱۶۔ البدائع ج ۷، ص ۲۳۹

۱۱۷۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۳۸۔۳۹

۱۱۸۔ حاشیۃ الدسوقی ج ۴، ص ۳۵۳

۱۱۹۔ مغنی المحتاج ج ۴، ص ۱۸۶، نہایۃ المحتاج ج ۸، ص ۱۰۔۱۱

۱۲۰۔ المغنی ج ۸، ص ۲۶۱

۱۲۱۔ المغنی ج ۷، ص ۳۸۳

۱۲۲۔ احکام القرآن (جصاص) ج ۱، ص ۱۲۸، زیر آیت ۱۱۹/۶

۱۲۳۔ نفس مرجع ص ۱۲۷

۱۲۴۔ نفس مرجع ص ۱۲۹

۱۲۵۔ تفسیر خازن ج ۱، ص ۱۰۶، زیر آیت

۱۲۶۔ درمنثور ج ۱، ص ۱۶۸، مرجع آیت ۱۱۹/۶

۱۲۷۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۴۸، تبیین الحقائق ج ۵، ص ۱۸۵، شرح فتح القدیر ج ۸،

۱۲۹- المغنی ج ۹، ص ۱۶۳

۱۳۰- البدائع ج ۷، ص ۲۲۲، (اردو)

۱۳۱- بدایۃ المجتہد ج ۲، ص ۳۳۲

۱۳۲- حاشیۃ الدسوقی ج ۴، ص ۳۵۳

۱۳۳- المجموع شرح المہذب ج ۲۰، ص ۱۱۳

۱۳۴- مغنی المحتاج ج ۴، ص ۱۸۷-۱۸۸

۱۳۵- نہایۃ المحتاج ج ۸، ص ۱۰-۱۱، مغنی المحتاج ج ۴، ص ۱۸۸

۱۳۶- المغنی ج ۹، ص ۱۶۱

۱۳۷- المغنی ج ۷، ص ۳۸۳

۱۳۸- حاشیۃ ابن عابدین ج ۶، ص ۱۳۳

۱۳۹- المبسوط ج ۲۴، ص ۳۷

۱۴۰- الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۵، ص ۳۹۶

۱۴۱- النساء ۴/۳۰

۱۴۲- مسند احمد بن حنبل ج ۴، ص ۵۹۱

۱۴۳- سنن ابن ماجہ ج ۲/۴۸۳

۱۴۴- البدائع ج ۷، ص ۱۷۷

۱۴۵- نفس مرجع ۷/۱۷۷

۱۴۶- سنن ابن ماجہ (حدود) ج ۲، ص ۶۳

۱۴۷- المبسوط ج ۲۴، ص ۱۵۷

۱۴۸- البدائع ج ۷، ص ۱۷۷

۱۴۹- شرح التلویح علی التوضیح ص ۸۳۰

۱۵۰- المبسوط ج ۲۴، ص ۹۳

۱۵۱- المائدہ ج ۵، ص ۳۸

۱۵۲- معجم لغۃ الفقہاء ص ۲۴۳

۱۵۳- شرح فتح القدیر ج ۵، ص ۱۳۰

۱۵۴- سنن ابن ماجہ (دفع الحدود بالشبہات) ج ۲، ص ۵۳

۱۵۶۔ شرح فتح القدیر ج ۵، ص ۱۳۱، البدائع ج ۷، ص ۶۵

۱۵۷۔ شرح فتح القدیر ج ۴، ص ۲۳۱

۱۵۸۔ المہذب ج ۲، ص ۲۹۷، المدونۃ ج ۱۶، ۷۱، شرح الازہار ج ۴، ص ۳۶۷

۱۵۹۔ المغنی ج ۹، ص ۱۱۸

۱۶۰۔ الجزیری۔ ص ۵۴۱

۱۶۱۔ الشرح الصغیر ج ۴، ص ۴۸۶

۱۶۲۔ نفس مرجع ج ۴، ص ۴۸۶

۱۶۳۔ حاشیۃ الدسوقی ج ۴، ص ۳۴۴

۱۶۴۔ نفس مرجع

۱۶۵۔ مغنی المحتاج ج۴ ص ۱۷۴

۱۶۶۔ المجموع شرح المہذب ج ۲۰، ص ۷۵

۱۶۷۔ فقہ السنۃ ج ۲، ص ۳۹۰

۱۶۸۔ الجزیری۔ ص ۵۴۱

۱۶۹۔ التشریع الجنائی ج ۲، ص ۶۱۰

۱۷۰۔ مغنی المحتاج ج ۴، ص ۱۷۴

۱۷۱۔ نفس مرجع ص ۱۷۴

۱۷۲۔ الجزیری۔ ص ۵۴۱

۱۷۳۔ قلیوبی علی المحلی ج ۴، ص ۱۹۶

۱۷۴۔ بدائع الصنائع ج ۷، ص ۱۷۹

۱۷۵۔ نفس مرجع

۱۷۶۔ سورۃ ۲۲/۴۰

۱۷۷۔ احکام القرآن ابن العربی ج ۳، ص ۱۲۹۸ زیر آیت ۲۲/۴۰

۱۷۸۔ فتح العزیز شرح الوجیز للرافعی ج ۱۱، ص ۳۴۲۔۳۴۳

۱۷۹۔ القواعد لابن رجب ص ۳۹۰

۱۸۰۔ نفس مرجع ص ۳۹۰

۱۸۱۔ نفس مرجع ص ۳۹۰

۱۸۲۔ المائدہ ۵/۳۳

۱۸۵۔ المبسوط ج ۹، ص ۱۹۵، البدائع ج ۷، ص ۹۱
۱۸۶۔ معارف القرآن ج ۳، ص ۱۹۹
۱۸۷۔ معارف القرآن ج ۳، ص ۱۳۰
۱۸۸۔ المبسوط ج ۹، ص ۲۰۱، البدائع ج ۷، ص ۹۳
۱۸۹۔ المغنی ج ۸، ص ۲۸۷، نهاية المحتاج ج ۸، ص ۳
۱۹۰۔ المبسوط ج ۹، ص ۲۰۱، البدائع ج ۷، ص ۹۳
۱۹۱۔ السياسة الشرعيہ ص ۳۹
۱۹۲۔ المغنی ج ۸، ص ۲۹۳-۲۹۴
۱۹۳۔ المہذب ج ۲، ص ۲۸۴
۱۹۴۔ المدونة ج ۱۶، ص ۱۰۰، نهاية المحتاج ج ۸، ص ۳
۱۹۵۔ البدائع ج ۷، ص ۹۱
۱۹۶۔ المغنی ج ۸، ص ۲۹۸، المدونة ج ۱، ص ۱۰۲، اسنی المطالب ج ۴، ص ۱۵۴
۱۹۷۔ مغنی المحتاج ج ۴، ص ۱۸۲، المغنی ج ۹، ص ۱۴۷، المبسوط ج ۹، ص ۱۹۵-۱۹۶
۱۹۸۔ البدائع ج ۷، ص ۹۱-۹۳
۱۹۹۔ البدائع ج ۷، ص ۹۷
۲۰۰۔ البدائع ج ۷، ص ۹۶، حاشية ابن عابدين ج ۴، ص ۱۱۴
۲۰۱۔ البدائع ج ۷، ص ۹۶-۹۷، المدونة ج ۱۶، ص ۹۹
۲۰۲۔ المغنی ج ۸، ص ۲۹۱-۲۹۲
۲۰۳۔ نهاية المحتاج ج ۸، ص ۴-۵
۲۰۴۔ البدائع ج ۷، ص ۹۷، مواهب الجليل ج ۶، ص ۳۸۶
۲۰۵۔ اسنی المطالب ج ۴، ص ۱۵۶، المغنی ج ۸، ص ۲۹۲
۲۰۶۔ اسنی المطالب ج ۴، ص ۱۵۲، المغنی ج ۸، ص ۲۷۰
۲۰۷۔ النحل ۱۶/۱۰۶
۲۰۸۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۸-۱۷۹، تبيين الحقائق ج ۵، ص ۱۸۹، المبسوط ج ۲۴، ص ۴۳-۴۴
۲۰۹۔ مغنی المحتاج ج ۴، ص ۱۳۸

۲۱۲۔ حاشیۃ الدسوقی ج ۲، ص ۳۶۹
۲۱۳۔ المغنی ج ۹، ص ۲۴۔۲۵
۲۱۴۔ احکام القرآن (للقرطبی) ج ۱۰، ص ۱۸۲
۲۱۵۔ نفس مرجع ج ۱۰، ص ۱۸۲، المغنی ج ۸، ص ۱۳۵
۲۱۶۔ احکام القرآن للجصاص ج ۳، ص ۱۹۱۔۱۹۲، زیرِ آیت ۱۶/۱۰۶
۲۱۷۔ نفس مرجع ج ۳، ص ۱۹۲
۲۱۸۔ ال عمران ۳/۲۸
۲۱۹۔ تفہیم القرآن ج ۱، ص ۲۴۴
۲۲۰۔ النساء ۴/۹۸
۲۲۱۔ تفہیم القرآن ج ۱، ص ۳۸۷۔۳۸۸
۲۲۲۔ احکام القرآن للقرطبی ج ۱۰، ص ۱۸۲
۲۲۳۔ نصب الرایہ ج ۴، ص ۱۵۸
۲۲۴۔ فتح الباری ج ۱۵، ص ۳۴۳۔۳۴۴
۲۲۵۔ سنن ابن ماجہ (کتاب الطلاق) ج ۱، ص ۶۵۹
۲۲۶۔ شرح النووی (باب بیان ان اللہ سبحانہ لم یکلف الا مایطاق) ج ۱، ص ۱۱۶
۲۲۷۔ تکملہ فتح القدیر ج ۷، ص ۲۲۹
۲۲۸۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۱۳۰
۲۲۹۔ بدائع الصنائع ج ۷، ص ۱۷۹
۲۳۰۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۱۳۰۔۱۳۱
۲۳۱۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۹
۲۳۲۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۴۳
۲۳۳۔ مصباح المنیر ج ۲، ص ۹۵
۲۳۴۔ تفسیر خازن ج ۳، ص ۱۳۶
۲۳۵۔ حاشیۃ ابن عابدین ج ۶، ص ۱۳۴
۲۳۶۔ تبیین الحقائق ج ۵، ص ۱۸۶
۲۳۷۔ البروج ۸۵/۴۔۸

[illegible]

۲۴۰۔ احکام القرآن (للقرطبی) ج ۱۰، ص ۸۸۴

۲۴۱۔ مسند احمد بن حنبل ج ۵، ص ۱۱

۲۴۲۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۴۴، صحیح البخاری ج ۴، ص ۸۲۔۸۳

۲۴۳۔ احکام القرآن ج ۳، ص ۱۹۲

۲۴۴۔ المغنی ج ۹، ص ۲۵

۲۴۵۔ احکام القرآن للقرطبی ج ۱۰، ص ۱۸۹

۲۴۶۔ احکام القرآن للقرطبی ج ۱۰، ص ۱۸۹۔۱۹۰

۲۴۷۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۴۴

۲۴۸۔ فی ظلال القرآن ج ۵، ص ۲۸۴

انسانی جان اور جسم کے خلاف جرائم میں اکراہ کا اثر

جرائم حدود کی طرح انسانی جان اور جسم کے خلاف جرائم بھی اپنے اثرات کے لحاظ سے انتہائی خطرناک ہیں اس لئے ان کی سزا بھی قرآن نے خود مقرر فرمائی ہے۔ شریعت نے جن جرائم کے لئے خاص سزائیں مقرر کر دی ہیں اور ان میں کسی قسم کی کمی بیشی کی اجازت نہیں دی ہے وہ سب ایسے جرائم ہیں جن کے خطرناک ہونے کے بارے میں نوع انسانی کا نقطہ نظر ہر جگہ اور ہر زمانے میں ایک ہی رہا ہے یہ جرائم معاشرے کی اساس کو ختم کر دیتے ہیں اور ان کے خلاف برسر پیکار ہونا معاشرے کے ان بنیادی عناصر ترکیبی کی حفاظت کے لئے ناگزیر ہے۔ جن پر معاشرے کی زندگی اور موت کا دارومدار ہوتا ہے۔(۱) ان جرائم کو ہم بنیادی طور پر دو قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔(۱) انسانی جان کے خلاف جرائم (جرائم قتل) (۲) انسانی جسم کے خلاف جرائم (جرائم جرح و ضرب)

اس طرح اس باب کو ہم تین فصلوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

(۱) فصل اول — جرم قتل میں اکراہ کا شرعی حکم

(۲) فصل دوم — قصاص و دیت اور وراثت میں اکراہ کا شرعی حکم

(۳) فصل سوم — انسانی جسم پر اثرانداز ہونے والے جرائم میں اکراہ کا شرعی حکم

جرم قتل میں اکراہ کا شرعی حکم

حرمت جان

انسانی جان پر اثرانداز ہونے والا جرم جس سے انسانی جان چلی جاتی ہے جرم قتل کہلاتا ہے۔ جان کی حفاظت دین، عقل، نسل، مال اور آبرو کی حفاظت کے ساتھ ساتھ شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد میں سے ایک ہے، جسے فقہاء نے دین کی حفاظت کے بعد دوسرا درجہ دیا ہے۔(۲) قتل انسانی کو ساری انسانی شریعتوں میں بدترین جرم قرار دیا گیا ہے۔ اور نا حق ایک انسان کے قتل کو پوری انسانیت کا قتل قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے من أجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا" بغیر نفس او فساد فی الارض فکأنما قتل الناس جمیعا(۳) اس وجہ سے ہم نے بنی اسرائیل پر یہ حکم نازل کیا کہ جو شخص کسی کو ناحق قتل کرے گا اس نے گویا تمام لوگوں کو قتل کیا۔ اسی طرح ارشاد خداوندی ہے۔ ولا تقتلوا النفس التی حرم الله الا بالحق(۴) کسی نفس کو جسے اللہ نے حرام قرار دیا ہے نا حق قتل نہ کرو۔ نا حق قتل کرنے والے کے لئے جہنم کی دائمی عذاب کی وعید سناتے ہوئے اللہ فرماتا ہے۔ ومن یقتل مؤمنا متعمدا" فجزاءه جهنم خالدا" فیها وغضب الله علیه ولعنه و اعد له عذابا" عظیما(۵) وہ شخص جو کسی مومن کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اس پر اللہ کا غضب اور اس کی لعنت ہے اور اللہ نے اس کے لئے سخت عذاب مہیا کر رکھا ہے۔ اسی طرح ارشاد نبوی ﷺ ہے۔ لزوال الدنیا اهون علی الله من قتل مؤمن بغیر حق(۶) اللہ کی نظر میں اس پوری دنیا کا خاتمہ کسی مسلمان کے قتل ناحق سے کم تر ہے۔ دوسرے نفس کا قتل تو درکنار شریعت نے اپنے نفس کا قتل بھی حرام اور سنگین جرم قرار دیتے ہوئے اسے موجب عذاب آخرت قرار دیا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة(۷) اور اپنے نفس کو ہلاکت میں نہ ڈالو، اسی طرح ارشاد ہے ولا تقتلوا انفسکم(۸) اور اپنے آپ کو قتل نہ کرو۔ مسند احمد بن حنبل میں روایت ہے حضور ﷺ نے فرمایا۔ الذی یطعن نفسه انما یطعنها فی النار والذی یقتحم فیها یقتحم فی النار والذی یخنق نفسه یخنقها فی النار(۹) یعنی جو اپنے آپ کو نیزہ مار کر قتل کرے گا وہ جہنم کی آگ میں بھی اسی طرح اپنے آپ کو نیزہ مارتا رہے گا اور جو خود کو پانی میں غرقاب کرے گا وہ جہنم کی آگ میں بھی غوطے مارتا

مکرہ کے لئے عدم رخصت

اس جرم کی سنگینی کے پیش نظر قتل ایسا جرم ہے جس میں اکراہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور جمہور فقہاء کے نزدیک مکرہ کے لئے اکراہ تام کے تحت بھی اس جرم کے ارتکاب کی نہ اباحت ثابت ہے اور نہ رخصت۔ امام سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو کسی مسلمان کے قتل پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے اس کا قتل جائز نہیں کیونکہ یہ خالق کی نافرمانی اور مخلوق کی اطاعت اور اپنی جان کو ایسی جان پر فوقیت دینے کے مترادف ہے جو حرمت میں اس کے مثل ہے جو جائز نہیں اس سے واضح ہے کہ مسلمان کی حرمت کو کتنی عظمت حاصل ہے۔ شرک عظیم ترین گناہ اور سخت حرام ہے لیکن اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کہنا مباح ہے لیکن اکراہ کی حالت میں کسی کو قتل کرنا مباح نہیں۔(۱۰) امام کاسانی نے لکھا ہے کہ جرم کا وہ قسم جس کی اکراہ کے تحت اباحت یا رخصت ثابت نہیں وہ ناحق کسی مسلمان کا قتل ہے خواہ اکراہ ناقص ہو یا تام کیونکہ ناحق کسی مسلمان کا قتل کسی حالت میں اباحت کا احتمال نہیں رکھتا(۱۱) امام قرطبی نے قتل میں اکراہ موثر نہ ہونے پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ اس بات پر علماء کا اجماع ہے کہ اگر کسی کو کسی کے قتل پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے ایسے قتل کا اقدام جائز نہیں نہ کوڑوں وغیرہ سے مار کر اس کی بے حرمتی کرنا اس کے لئے جائز ہے۔ بلکہ جو مصیبت اس پر نازل ہوئی ہے اس پر صبر کر لے کیونکہ اس کے لئے حلال نہیں کہ اپنے نفس کے فائدے میں کسی اور کی جان لے لے۔(۱۲) ابن عربی نے بھی لکھا ہے کہ کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ مسلمان بھائی کی جان لے کر اپنی جان کو بچا لے کیونکہ ارشاد نبوی ہے۔ المسلم اخوالمسلم لایظلمہ ولا یسلمہ مسلمان مسلمان کا بھائی ہے' نہ تو وہ اس پر ظلم کرے گا اور نہ ظلم کے حوالے کرے گا۔ اسی طرح ارشاد نبوی ﷺ ہے۔ انصر اخاک ظالماً او مظلوماً فقالوا یا رسول اللہ ﷺ ہذا ننصرہ مظلوماً فکیف ننصرہ ظالماً؟ قال تکفہ عن الظلم فذلک نصرک ایاہ اپنے مسلمان بھائی کی مدد کرو خواہ ظالم ہو یا مظلوم صحابی نے عرض کیا اے اللہ کے رسول مظلوم کی مدد کی بات تو ہماری سمجھ میں آتی ہے لیکن ظالم کی مدد ہم کیسے کریں؟ حضور ﷺ نے فرمایا اس کو ظلم سے روکو یہ اس کی مدد ہے۔(۱۳) شرح الصغیر میں لکھا ہے کہ "اگر کوئی یہ کہے کہ اگر فلاں کو قتل نہیں کرو گے یا اس کے اعضاء قطع نہیں کرو گے تو تمہیں قتل کر دوں گا تو بھی تمہارے لئے ایسا کرنا جائز نہیں بلکہ واجب ہے کہ اپنے نفس کے قتل پر راضی ہو جائے۔(۱۴) حتیٰ کہ اگر مکرہ علیہ اجازت بھی دے دے تب بھی مکرہ کے لئے جائز نہیں

کرتا ہے اگر وہ خود اسے اپنے قتل یا قطع یا ضرب کی اجازت دے دے اور مجبور سے کہہ دے کہ کر گزر تو مجبور کے لئے ایسا کرنا مباح نہیں ہو گا کیونکہ یہ افعال ان تصرفات میں سے ہیں جو اجازت دینے سے مباح نہیں ہوتے اور اگر مجبور ایسا کرے گا تو گنہگار ہو گا' کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ مسلمان خود اپنے ساتھ ایسا کرے گا تو گنہگار ہو گا اس لئے اگر دوسرے کے ساتھ کرے تو بدرجہ اولی گنہگار ہو گا۔"(۱۵)

الغرض جمہور فقہاء نے قتل میں اکراہ کا اعتبار نہیں کیا ہے اور کسی حال میں بھی مکرہ کے لئے کسی کو قتل کرنے یا اسکے اعضاء کاٹنے کی رخصت یا اباحت شرعاً ثابت نہیں ہے۔ البتہ فقہاء نے مکرہ کو اپنی جان بچانے کے لئے مکرہ علیہ پر ایسا ضرب واقع کرنے کی اجازت دی ہے جس سے اس کی جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ نہ ہو کیونکہ اس کا ضرر مجبور کو پہنچنے والے ضرر کی نسبت بہت ہی کم ہے اور ظاہر بات ہے کہ اپنے بھائی کی زندگی بچانے کے لئے وہ اسقدر ضرر اٹھانے پر رضامند ہو جائے گا۔(۱۶)

اکراہ کی صورت میں کسی مسلمان کا قتل جائز نہ ہونے کی وجہ

فقہاء کے نزدیک ضرورت کی بناء پر اباحت اور رخصت صرف ان محرمات میں ثابت ہے جن کا نقصان کم تر ہو لیکن اگر اس حرام چیز کا نقصان اس ضرورت سے زیادہ ہو تو ضرورت کو ترک کر کے اس کا لحاظ کیا جائے گا۔ اسی لئے ضرورت کی بناء پر اباحت اور رخصت ان محرمات میں ثابت ہے جن کا تعلق یا تو حق اللہ سے ہے یا ایسے حق العبد سے جو مال سے متعلق ہے جان سے نہیں کیونکہ کسی کے قتل پر مضطر شخص کے لئے اپنی جان گنوا دینا اس کے قتل سے بہتر ہے۔ ابن نجیم نے اشباہ میں لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک اگر کسی کو قتل کی دھمکی دے کر کسی کے قتل پر مجبور کیا جائے تو اسے اس کی رخصت نہیں دی جائے گی اور اگر قتل کرے گا تو گنہگار ہو گا کیونکہ اس کے اپنے نفس کے قتل کا مفسدہ غیر کے قتل کے مفسدے سے کم تر ہے۔(۱۷) اسی طرح صاحب التوضیح و التلویح نے لکھا ہے کہ "وہ حرمت جو ساقط نہیں ہوتی اور رخصت بھی اس میں دخیل نہیں بن سکتی قتل جرح اور زنا ہیں اس لئے کہ دلیل رخصت اندیشہ ہلاکت ہے اور قاتل اور مقتول دونوں اس میں یکساں ہیں' اس لئے فاعل کے لئے اپنی نجات کی خاطر دوسرے کی جان لینا جائز نہیں۔ اسی طرح دوسرے کو زخمی کرنے کی بھی رخصت نہیں ہے

میں کسی پر تھوڑا ضرر واقع کرنے سے محض اپنے آپ سے بڑا ضرر دفع کرتا ہو اور اکراہ کی صورت میں کسی کو قتل کرنے یا اس کا عضو قطع کرنے سے چھوٹے ضرر کے مقابلے میں بڑا ضرر دفع نہیں ہوتا بلکہ ایسا ضرر دفع کرنا مقصود ہوتا ہے جو متوقع ہے ایک ایسے ضرر سے جو واقع اور ثابت ہے اور اس متوقع ضرر کو دفع کرنے کے لئے اس بڑے ضرر کا ارتکاب صحیح نہیں ہے۔ اس لئے اکراہ کی صورت میں کسی نفس یا عضو پر اعتدی کسی حال میں جائز نہیں۔(۱۹)

مذکورہ بالا رائے اس اساسی قاعدے "الضرر یزال" پر مبنی ہے جو نصوص اور شریعت کے عمومی مزاج کا آئینہ دار ہے جس کے ذیل میں فقہاء نے ضمنی قاعدے نقل کئے ہیں۔ جیسے "الضرر لا یزال بمثلہ" ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا۔ "الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف" بڑے ضرر کو کمتر درجہ کے ضرر سے زائل کیا جائے گا۔ اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمہما ضررا بارتکاب اخفہما "دو مفسدوں کے تعارض کے وقت کمتر درجہ کے مفسدہ کو برداشت کر کے بڑے مفسدہ کو دور کیا جائے گا۔" وغیرہ(۲۰)

اسلامی قانون میں قتل عمد کے ارتکاب پر قصاص واجب ہے جیسا کہ قرآن و سنت سے ثابت ہے' ارشاد خداوندی ہے۔ یاایھا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی فمن عفی له من اخیه شیئی فاتباع بالمعروف واداء الیه باحسان ذلک تخفیف من ربکم ورحمة فمن اعتدی بعد ذلک فله عذاب الیم ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب لعلکم تتقون(۲۱) "مسلمانو جو لوگ قتل کر دئے جائیں ان کے لئے تمہیں قصاص (یعنی بدلہ لینے) کا حکم دیا جاتا ہے۔ (لیکن بدلہ لینے میں ہر انسان دوسرے انسان کے برابر ہے) اگر آزاد آدمی نے آزاد آدمی کو قتل کیا ہے تو اس کے بدلے میں وہی قتل کیا جائے گا۔ اگر غلام قاتل ہے تو غلام ہی قتل کیا جائے گا۔ عورت نے قتل کیا ہے تو عورت ہی قتل کی جائے گی۔ اور پھر اگر ایسا ہو کہ کسی قاتل کو مقتول کے وارث سے کہ (رشتہ انسانی میں) اس کا بھائی ہے' معافی مل جائے (اور قتل کی جگہ خون بہا لینے پر راضی ہو جائے تو خون بہا لے کر چھوڑ دیا جا سکتا ہے) اور (اس صورت میں) مقتول کے وارث کے لئے دستور کے مطابق خون بہا کا مطالبہ ہے اور قاتل کے لئے خوش معاملگی کے ساتھ ادا کر دینا۔ یہ پروردگار کی طرف سے تمہارے لئے آسانی اور مہربانی ہے۔ جو اس کے بعد زیادتی کرے اس کے لئے دکھ کا عذاب ہے۔ اور اے اہل عقل (حکم) قصاص میں تمہاری زندگانی ہے کہ تم قتل اور خونریزی سے بچو۔" اسی طرح ارشاد خداوندی ہے۔ وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص۔(۲۲) "اور ہم نے یہودیوں کے لئے تورات میں یہ حکم دیا تھا کہ جان کے بدلے جان' آنکھ کے بدلے آنکھ' ناک کے بدلے ناک' کان کے بدلے کان' دانت کے بدلے دانت اور زخموں کے بدلے ویسے ہی زخم ہیں۔" نیز ارشاد نبوی ﷺ ہے من اصیب بدم اوخبل فھو بالخیار بین احدی ثلاث اما ان یقتص اویاخذ العقل اویعفو(۲۳) جس خاندان کا کوئی آدمی قتل یا زخمی کیا گیا ہو وہ تین باتوں میں سے ایک اختیار کر لیں یا قصاص لے لیں یا دیت لے لیں اور یا معاف کر دیں۔

قصاص کے معنی

قتل کرنا۔(۲۴)۔

قصاص کا یہی مفہوم مذکورہ بالا آیات قرآنی سے بھی صاف عیاں ہے جو ہم نے قصاص کی وجوبیت کے ضمن میں ذکر کی ہیں۔ چنانچہ قتل عمد کی اصل سزا قتل ہے الا یہ کہ ولی الدم دیت لے کر یا کوئی معاوضہ لئے بغیر قاتل کو معاف کر دے کیونکہ شریعت نے قصاص کو افراد کا حق قرار دیا ہے جس کی وجہ بیان کرتے ہوئے عبدالعزیز عامر لکھتے ہیں کہ قتل عمد اور دوسرے جرائم جن میں قصاص واجب ہوتا ہے دو قسم کی زیادتیوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ ایک زیادتی براہ راست اس شخص پر ہوتی ہے جسے قتل یا زخمی کیا جاتا ہے دوسری زیادتی معاشرے پر ہوتی ہے مگر ان دونوں اقسام کی زیادتیوں میں سے وہ زیادتی جو شخص متضرر پر ہوتی ہے اس زیادتی کی بنسبت زیادہ سخت ہے جو معاشرے پر ہوتی ہے کیونکہ قتل اور دوسری جسمانی مضرتیں کسی عداوت کی بنیاد پر ہوتی ہیں اور مضرت کا اصل نشانہ وہی شخص متضرر ہی ہوتا ہے۔ اس لئے ایسے تمام جرائم میں نقصان کا تعلق براہ راست شخص متضرر سے ہوتا ہے۔ جبکہ ڈاکو اور رہزن کا ضرر عام ہے ان کا مقصد کسی خاص شخص کو مارنا یا کسی خاص مال کو لینا نہیں ہوتا اسی طرح ایک زانی کا مقصد کسی خاص عورت سے زنا کرنا ہی ہو پھر بھی لازماً" یہ خطرہ رہتا ہے کہ اگر وہ اس عورت کو نہ پا سکا تو اپنی مجرمانہ خواہش کو پورا کرنے کے لئے کسی اور کو شکار کرنے کی فکر کرے گا۔ یعنی حدود کے جرائم میں اگرچہ فعل جرم کا وقوع افراد ہی پر ہوتا ہے اور اس کا شخصی نقصان بھی ہوتا ہے لیکن ان سے معاشرے کو جو ضرر پہنچتا ہے' اس کے عواقب اس ضرر سے زیادہ خطرناک ہوتے ہیں جو کسی خاص شخص کو پہنچتا ہے۔ اس لئے شریعت نے حدود کے جرائم میں سزا دینے کا حق معاشرے کو دیا ہے جبکہ قصاص کو ان افراد کا حق قرار دیا ہے جن پر زیادتی کی گئی ہو اور افراد ہی کے لئے عفو صلح اور درگزر کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ جو لوگ براہ راست مضرت کا شکار ہوئے ہیں' ان کی طرف سے بدلہ لیا جائے تاکہ ان کے رنج کی تلافی ہو اور اگر کسی وجہ سے وہ انتقام کی بجائے عفو و درگزر مناسب سمجھیں تو انہیں اس کا بھی موقع دیا جائے۔(۲۵)

تحت کسی کو قتل کرنے کی رخصت اور اباحت حاصل نہیں۔ اسی طرح فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ مکرَہ اگر اکراہ تام کے تحت جرم قتل، قطع یا ضرب مہلک کا ارتکاب کرے گا تو اس کو سزا دی جائے گی کیونکہ ان جرائم میں اکراہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔(۳۶) البتہ وجوبیت قصاص کے معاملے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک قصاص مباشر(یعنی قتل پر مجبور کیے جانے والے) پر واجب ہے جبکہ بعض کے نزدیک قصاص کی سزا اس کو دی جائے گی جو اس کو مجبور کر کے قتل کا سبب بنا ہے۔ اور بعض دونوں کو قصاص کی سزا دینے اور بعض قصاص کی سزا دونوں (یعنی مکرَہ و مکرِہ) سے ساقط کرنے کے قائل ہیں۔ ان آراء کو تفصیل سے ذکر کیا جاتا ہے۔

احناف کی رائے

اکراہ کی صورت میں قصاص کی سزا کے بارے میں احناف کا آپس میں بھی اختلاف ہے۔ اور اس ضمن میں ان سے تین آراء منقول ہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی رائے

امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگرد امام محمد کے نزدیک اکراہ تام کی صورت میں قصاص مکرِہ سے لیا جائے گا نہ کہ مکرَہ سے البتہ مکرَہ کو تعزیری سزا دی جائے گی۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جیسا کہ امام کاسانی نے لکھا ہے کہ حضورﷺ نے فرمایا عفی عن امتی الخطاء و النسیان وما استکرھوا علیہ (حدیث کا حوالہ پہلے گزر چکا ہے) "میں نے اپنی امت سے غلطی بھول چوک اور اس گناہ کو معاف کر دیا ہے جس پر ان کو مجبور کیا گیا ہو۔" چنانچہ جو فعل جبر و اکراہ کے تحت سرزد ہوا ہو اس حدیث کے ظاہر کی رو سے وہ معاف ہے۔ امام کاسانی نے اس رائے کی توجیہ کرتے ہوئے مزید لکھا ہے کہ از روئے معنی تو قاتل مکرِہ ہی ہے کیونکہ مکرَہ کی طرف سے تو قتل کی صورت پائی گئی ہے لہذا وہ مجبور شخص مثل آلہ کے ہے کیونکہ قتل ان افعال میں سے ہے جن کو دوسرے کے آلے سے واقع کرنا ممکن ہے جیسے مال کا اتلاف جہاں مکرِہ کو اتلاف کنندہ قرار دیا گیا ہے چنانچہ ضمان اسی پر عائد ہوتا ہے تو اسی طرح قاتل بھی مکرِہ ہی ہے نہ کہ مکرَہ اور اس کی مزید توجیہ پیش کرتے ہوئے امام کاسانی لکھتے ہیں کہ اگر مکرَہ کو اپنا ہاتھ کاٹنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اسے مکرِہ سے قصاص لینے کا حق ہوتا ہے اگر وہ مجبور حقیقت میں کاٹنے والا ہوتا تو وہ

بھی مکرَہ مکرِہ کا آلہ بن سکتا ہے مثلاً" مکرِہ چھری سمیت مکرَہ کا ہاتھ پکڑ کر کسی کو قتل کر دے اور الجاء کی تفسیر یہ ہے کہ اسے قتل کی دھمکی دی گئی ہو چونکہ اپنی زندگی کو وہ اقدام قتل کر کے ہی محفوظ رکھ سکتا ہے اور اس طرح اس کا اختیار فاسد کر کے اس سے قتل کا کام لیا جاتا ہے جس کے بعد اس کی حیثیت قتل کے آلے جیسی ہی ہو گئی ہے اس لئے اس فعل "قتل" کی نسبت اس شخص کی طرف ہو گی جس نے اس کا اختیار فاسد کر دیا ہے اور قصاص اسی مکرِہ پر ہی عائد کی جائے گی۔(۲۸) امام کاسانی نے اس رائے کے استدلال میں ایک بڑی وزنی بات یہ لکھی ہے کہ قصاص کے باب میں زندگی کا مفہوم ناگزیر ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ولکم فی القصاص حیٰوۃ یا اولی الالباب "اے ارباب دانش قصاص کے حکم میں تمہارے لئے زندگی ہے۔" اور مکرَہ سے قصاص لینے کی صورت میں زندگی کا مفہوم حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اصل قاتل جو اکراہ کرنے والا ہے بچ جاتا ہے اور جو مجبور و معذور ہے وہ پکڑا جاتا ہے۔(۲۹)

اسی طرح مکرَہ پر دیت اور کفارہ بھی لازم نہیں ہے جیسا کہ امام سرخسی نے لکھا ہے۔ البتہ وہ گنہگار ہو گا کیونکہ گنہگار ہونا بقائے حکم کی دلیل نہیں ہے۔(۳۰)

الغرض طرفین کے نزدیک قتل پر مجبور کئے جانے والے شخص کو صرف تعزیری سزا دی جائے گی اور وہ اپنے نفس کو بچانے کی خاطر اس طرح مجبوری کی حالت میں کسی کو قتل کرنے پر گنہگار اور اللہ کے ہاں جوابدہ بھی ہے۔ اور چونکہ قتل کا سبب بننے والا دراصل مکرِہ ہی ہے اس لئے اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا اور اگر کسی وجہ سے اس سے قصاص کی سزا ساقط ہو جائے تو دیت بھی اسی پر واجب ہو گی۔

امام زفر کی رائے

طرفین کی رائے کے برعکس امام زفر کی رائے یہ ہے کہ قصاص مکرَہ ہی سے لیا جائے گا کیونکہ قتل کا مرتکب (مباشر) وہی ہے۔ امام کاسانی نے اس قول کی توجیہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قتل حقیقت میں تو مجبور (مکرَہ) کی طرف سے پایا گیا ہے حسی اعتبار سے بھی اور مشاہدے کے اعتبار سے بھی اور محسوس سے انکار کرنا ہٹ دھرمی ہے' لہٰذا قتل کا مجبور (مکرَہ) کی طرف سے نہ کہ مکرِہ کی طرف سرزد ہونے کا اعتبار کرنا واجب ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ حقیقت کا اعتبار کیا جائے گا اور دلیل کے بغیر اس سے انحراف کرنا جائز نہیں ہے۔(۳۱) اسی طرح امام سرخسی نے امام

انہوں نے اس ارشاد خداوندی سے استدلال کیا ہے۔ "ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا" اور جو شخص ظلم سے قتل کیا جائے ہم نے اس کے وارث کو اختیار دیا ہے (کہ ظالم قاتل سے بدلہ لے)۔ یعنی اس سے مراد قاتل سے بدلہ لینے کا اختیار ہے اور قاتل حقیقت میں مکرہ ہی ہے کیونکہ اس نے اپنے نفس کو بچانے کے لئے ایک ایسے شخص کو قتل کیا ہے جس کا خون اس کے خون کے برابر ہے اس لئے اس سے بدلہ لیا جائے گا۔ جیسا کہ اس شخص سے لیا جاتا ہے جو مخمصے سے دوچار ہونے کی صورت میں کسی انسان کو قتل کر کے اس کا گوشت کھائے۔(۳۲) آگے امام سرخسی نے اس رائے کی مزید دلیل دیتے ہوئے لکھا ہے کہ قتل ایک محسوس فعل ہے جس کا تحقق مکرہ سے ہوا ہے جو ایک لحاظ سے طائع ہے اور فی الحقیقت قاتل ہے اور حکم کے لحاظ سے اس قتل کا گناہ اس پر ہے کیونکہ قتل کا گناہ مباشر پر ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جس کا قتل کرنا مقصود ہے اگر وہ مکرہ کو قتل کرنے پر قادر ہو جائے تو اس کے لئے جائز ہے۔ جیسا کہ طائع کا قتل کرنا اس کے لئے جائز ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ قتل سے متعلق کوئی بھی حکم مکرہ سے محض اکراہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہو گا لہٰذا وہ نہ صرف گنہگار اور فاسق ہے بلکہ اس کی شہادت بھی رد کی جائے گی اور جس کا قتل کرنا مقصود ہے اس کے لئے اس مکرہ کا قتل بھی مباح بلکہ اولیٰ ہو گا۔(۳۳)

پس امام زفرؒ کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ قتل کا ارتکاب حقیقت میں مکرہ نے اپنے نفس کو بچانے کے لئے کیا ہے۔ اور جس طرح جمہور کے نزدیک مخمصے سے دوچار شخص کے لئے کسی انسان کو قتل کر کے اس کا گوشت کھانے پر قصاص ہے۔ اسی طرح مکرہ بھی نہ صرف گنہگار ہے بلکہ قصاص بھی اس سے لیا جائے گا نہ کہ مکرِہ سے۔

امام ابو یوسف کی رائے

امام ابو یوسف کے نزدیک اکراہ کے تحت قتل کی صورت میں مکرہ اور مکرِہ میں سے کسی سے بھی قصاص نہیں لیا جائے گا البتہ مکرِہ پر دیت واجب ہو گی۔ امام کاسانی نے لکھا ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک مکرہ اور مکرِہ دونوں میں سے کسی پر قصاص واجب نہیں ہو گی لیکن مکرِہ پر دیت واجب ہو گی۔(۳۴) اور امام سرخسی نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ مکرِہ پر دیت اس کے مال میں تین سال میں واجب ہو گی۔(۳۵) امام کاسانی نے امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ نقل کرتے ہوئے لکھا ہے مکرہ حقیقت میں قاتل نہیں ہے بلکہ وہ تو متسبب ہے اور حقیقت میں قاتل تو مکرِہ

کی توجیہ پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مکرَہ کا گنہگار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ پورے فعل قتل کی نسبت مکرِہ کی طرف نہیں کی جائے گی اور قصاص مباشرت تامہ کی صورت میں واجب ہوتی ہے جو حقیقتاً" اور حکماً" مکرَہ میں معدوم ہے اس لئے اس پر قصاص واجب نہیں ہو گا۔(۳۷)

پس امام ابو یوسف کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ مکرِہ صرف قتل کا سبب بنا ہے اس نے قتل کا ارتکاب نہیں کیا ہے اور قتل کا سبب بننے والے پر قصاص واجب نہیں ہوتا اسی طرح مکرَہ نے اس حالت میں قتل کا ارتکاب کیا ہے کہ اس کی رضا معدوم ہے اور قتل کا قصد بھی موجود نہیں ہے اس لئے دونوں پر قصاص نہیں ہے اور قصاص ساقط ہونے کی صورت میں شریعت نے دیت واجب کی ہے جو مکرِہ پر ہو گی کیونکہ قتل اس کی وجہ سے واقع ہوا ہے۔

مختار رائے

حنفی مذہب میں مختار رائے طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی ہے کہ اکراہ کے تحت قتل کی صورت میں قصاص مکرِہ پر واجب ہو گی نہ کہ مکرَہ پر البتہ اس کو تعزیری سزا دی جائے گی۔(۳۸)

مالکیہ کی رائے

اکراہ کے تحت قتل کے ارتکاب کی صورت میں مکرَہ اور مکرِہ کے حکم میں مالکی فقہاء کا بھی آپس میں اختلاف ہے۔ بعض نے مباشر یعنی مکرَہ پر قصاص واجب ہونے کی رائے دی ہے۔ اور دردیر صاحب شرح صغیر نے یہ رائے امام مالک کی طرف منسوب کی ہے۔(۳۹) ابن رشد نے بھی لکھا ہے کہ امام مالک، امام شافعی، امام ثوری، ابو ثور اور ایک جماعت کے نزدیک اکراہ کے تحت قتل کی صورت میں قصاص مباشر پر ہو گا نہ کہ آمر پر۔ البتہ مالکی مذہب میں مختار رائے یہ ہے کہ مکرَہ اور مکرِہ دونوں سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ وہ دونوں جرم قتل میں شریک ہیں مکرَہ مباشرتاً" جرم قتل کا ارتکاب کرنے پر اور مکرِہ قتل کا سبب بننے پر۔ امام ابن رشد نے لکھا ہے کہ اگر آمر کو مامور یعنی مباشر پر سلطان اور غلبہ حاصل ہو تو دونوں کو قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اور انہوں نے یہ رائے امام مالک سے بھی منسوب کی ہے۔(۴۰) ابن عرفہ الدسوقی نے بھی لکھا ہے کہ مکرَہ اور مکرِہ دونوں سے قصاص لیا جائے گا۔ مکرِہ سے اس لئے کہ وہ قتل کا سبب بنا ہے اور مکرَہ سے اس

صورت میں مکرہ اور مکرَہ دونوں سے قصاص لیا جائے گا بشرطیکہ مکرَہ کو حکم عدولی کی صورت میں مکرہ کی طرف سے قتل کا خوف ہو۔

شافعیہ کی رائے

اکراہ کے تحت قتل کی صورت میں شافعی مذہب کی مختار رائے بھی یہ ہے کہ قصاص مکرہ اور مکرَہ دونوں پر واجب ہو گا۔ مغنی المحتاج میں لکھا ہے کہ اکراہ کی صورت میں ضمان قطعی طور پر دونوں پر ہو گا اور اظہر رائے کے مطابق قصاص بھی۔(۴۲) لیکن مذہب شافعی میں ایک رائے یہ بھی ہے کہ قصاص مکرِہ پر واجب ہو گا نہ کہ مکرَہ پر البتہ ایک قول کے مطابق مکرَہ پر بھی قصاص واجب ہو گا اور امام شیرازی نے اس دوسرے قول کو صحیح اور راجح قرار دیا ہے اور اس رائے کی علت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مکرِہ پر قصاص اس لئے واجب ہے کہ وہی اس قتل کا ایک ایسے فعل سے سبب بنا ہے جو غالب حالات میں قتل کی طرف لے جانے والا ہے اور یہ ایسا ہے گویا کہ اس نے اسے تیر مار کر قتل کیا ہے۔ اور مکرَہ کے بارے میں مذکورہ دونوں اقوال کی تعلیل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مکرَہ پر قصاص لازم نہیں ہو گا کیونکہ اس نے اپنے نفس کو بچانے کے لئے قتل کیا ہے۔ اور یہ اس طرح ہے گویا کہ کوئی اسے قتل کرنے کا ارادہ کرے لیکن وہ الٹا اسے دفاع میں قتل کر ڈالے۔ اور دوسرے قول کی تعلیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں جو ان کے نزدیک صحیح قول ہے کہ مکرَہ پر قصاص لازم ہو گا کیونکہ اس نے اپنے نفس کو بچانے کے لئے ظلماً اسے قتل کیا ہے۔(۴۳)

حنابلہ کی رائے

حنابلہ کے نزدیک بھی اکراہ کے تحت قتل کی صورت میں مکرِہ اور مکرَہ دونوں سے قصاص لیا جائے گا جو کہ حنبلی مذہب میں مختار رائے ہے۔ ابن رجب حنبلی نے لکھا ہے حنبلی مذہب کے مطابق مکرِہ اور مکرَہ دونوں قصاص اور ضمان دونوں میں شریک ہیں کیونکہ جرم قتل میں اکراہ عذر نہیں ہے۔(۴۴) ابن قدامہ نے بھی لکھا ہے کہ اگر کسی کو کسی شخص کے قتل پر مجبور کیا جائے اور وہ اس کو قتل کر دے تو مکرِہ اور مکرَہ دونوں پر قصاص واجب ہو گا اور آگے اس کی توجیہ پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مکرِہ پر اس لئے قصاص واجب ہو گا کہ وہ ایک ایسے فعل سے اس قتل کا

اس نے اپنے نفس کو بچانے کے لئے اس کو قصداً" اور ظلماً" قتل کیا ہے اور یہ فعل ایسا ہے گویا کہ وہ مخمصے سے دوچار ہونے کی صورت میں اس کو قتل کر کے اس کا گوشت کھائے۔(۴۵)

پس اکراہ کے تحت قتل کی صورت میں حنبلی مذہب کی مختار رائے یہ ہے کہ قصاص مکرہ اور مکرَہ دونوں پر واجب ہو گا۔

راجح رائے

اکراہ کے تحت قتل کی صورت میں ان تمام آراء کو سامنے رکھتے ہوئے چار صورتیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

(۱) مکرہ اور مکرَہ دونوں پر قصاص ہو۔
(۲) مکرَہ پر قصاص ہو نہ کہ مکرہ پر۔
(۳) مکرہ پر قصاص ہو نہ کہ مکرَہ پر۔
(۴) دونوں پر قصاص نہ ہو اور مکرَہ پر دیت ہو۔

موجودہ حالات کے پیش نظر ان چاروں صورتوں میں جس صورت پر عمل کرنا زیادہ قرین انصاف معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اکراہ کے تحت قتل کی صورت میں مکرِہ ہی پر قصاص واجب کی جائے جیساکہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے' اور امام شافعی اور امام احمد کا ایک قول بھی اس کی تائید کرتا ہے کیونکہ اصل قاتل وہی ہے اور مکرہ تو ایک الہ سے زائد کی حیثیت نہیں رکھتا کیونکہ اس نے یہ قتل اپنی رضا و اختیار سے نہیں کیا گو کہ اس حالت میں بھی اپنے نفس کو بچانے کی خاطر قتل کا یہ ارتکاب مکرہ کے لئے دنیوی و اخروی سزا کا موجب ہے۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے قتل اور زنا دو ایسے جرم ہیں جن کا ارتکاب اکراہ کے تحت بھی علماء نے جائز قرار نہیں دیا ہے لیکن مکرہ کو قصاص کی سزا دینے کی چونکہ قطعی دلیل موجود نہیں ہے اس لئے حدیث نبوی ﷺ
عفوت عن امتی الخطا و النسیان وما استکرھوا علیہ کے عموم سے اسے مستثناء قرار دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ اور پھر آجکل کے حالات میں مکرہ قتل پر صرف اپنے نفس کو بچانے کی خاطر مجبور نہیں ہوتا بلکہ جیسا کہ واقعات سے ثابت ہے اس کے پورے خاندان کو ناقابل برداشت اذیتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہی رائے عصر حاضر کے مشہور محقق وہبہ زحیلی نے بھی پسند کی ہے۔(۴۶) البتہ مکرہ کو قصاص سے بری الذمہ قرار دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے لئے کوئی راہ فرار نہ ہو جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے۔(۴۷) اگر اس کے

موجب قتل کام پر اکراہ

اگر کسی شخص کو کسی ایسے کام پر مجبور کیا جائے جس کے کرنے سے وہ مجبور شخص یعنی مکرَہ قتل ہو جاتا ہے۔ مثلاً" کسی کو آگ یا دریا میں کودنے یا درخت سے چھلانگ لگانے وغیرہ پر مجبور کرنا تو اس میں دو پہلو ہیں۔

(۱) یہ کہ قتل ہونے کا گمان غالب ہو مثلاً" کسی ایسے شخص کو دریا میں چھلانگ لگانے پر مجبور کیا جائے جو تیرنا نہیں جانتا اور نہ ہی اس کے پاس کوئی ایسا آلہ ہے جس کی مدد سے وہ پانی میں زندہ رہ سکے۔

(۲) مرنے کا امکان زیادہ نہ ہو مثلاً" مذکورہ صورت میں مکرہ ایسا شخص ہو جو تیرنا جانتا ہو۔

احناف کی رائے

امام ابو حنیفہ مذکورہ دونوں صورتوں میں مکرِہ پر قصاص واجب کرنے کے قائل نہیں ہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک دوسری صورت میں یعنی اگر مکرَہ کے بچنے کی امید ہو تو مکرِہ پر قصاص واجب نہیں کی جائے گی۔ لیکن پہلی صورت کا حکم صاحبین کے نزدیک وہی ہے جو اکراہ ملجئی کا ہے یعنی مکرِہ اس قتل کا ذمہ دار ہے اور اس سے اس کا قصاص لیا جائے گا۔ صاحبین نے بطور استدلال یہ واقعہ پیش کیا ہے جو زید بن وہب نے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک آدمی کو ایک فوجی دستے کا سربراہ مقرر کیا۔ وہ اپنے ماتحت دستے کے ساتھ جب ایک پہاڑ کی طرف چل نکلے تو راستے میں ایک دریا آیا جس پر کوئی پل نہیں تھا۔ سخت سردی کا زمانہ تھا۔ سالار نے ایک آدمی کو حکم دیا کہ پانی میں جا کر وہ دریا عبور کرنے کی مناسب جگہ معلوم کرے۔ سپاہی نے پانی میں جانے سے ہلاکت کا خدشہ ظاہر کیا لیکن امیر عسکر نے اسے مجبور کر لیا۔ چنانچہ اس نے پانی میں جا کر "یا عمراہ" کا نعرہ لگایا اور تھوڑی دیر میں پانی میں ڈوب گیا۔ جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مدینہ منورہ کے ایک بازار میں اس واقعہ کی خبر پہنچی تو انہوں نے کہا "یا لبیکاہ" اور امیر عسکر کو معزول کر کے اس سے دیت وصول کی اور کہا کہ آئندہ تم کبھی سرکاری کام نہیں کرو گے۔ اگرچہ اس نے اس کو ارادہ قتل سے پانی میں گھسنے کے لئے مجبور نہیں کیا تھا۔ بلکہ گزرگاہ معلوم کرنے کے لئے ایسا کیا تھا۔ پھر بھی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس سے

البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس صورت میں مکرِہ پر قصاص واجب نہیں ہوتا بلکہ اگر وہ اسے پکڑ کر پانی میں ڈال دیتا یا پہاڑ یا چھت سے گرا دیتا تو بھی ان کے نزدیک اس پر قصاص نہیں کیونکہ ان صورتوں میں گرنے والے کا اپنا وزن بھی اس کی ہلاکت کا موجب بن گیا ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہ مکرِہ اس قتل کا سبب بن گیا ہے۔ اور قتل کا سبب بننے کی وجہ سے دیت اس پر لازم آتی ہے۔(۴۸)

شافعیہ کی رائے

اس بارے میں امام شافعی سے دو روایتیں مروی ہیں ایک یہ کہ اگر عموماً" اس سے آدمی مرتا ہے تو اس صورت میں مکرِہ پر قصاص واجب ہے اور اگر اکراہ ایسے کام پر ہوا ہے جس سے اتفاقاً" مکرَہ مر گیا لیکن ویسے اس سے موت واقع نہیں ہوتی تو پھر یہ شبہ عمد ہے اور اس صورت میں دیت واجب ہے تاہم بعض شافعیہ کے نزدیک یہ بھی عمد ہے۔(۴۹)

راجح رائے

ان آراء اور دلائل پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین کی رائے راجح اور قانون قصاص کی روح اور مقصد سے زیادہ مطابق ہے جو کہ امام شافعی کی بھی رائے ہے۔ یعنی اس صورت میں مکرِہ سے قصاص لینا لازم ہونا چاہئے۔ امام ابو حنیفہ نے ثقل بدن کی جو دلیل دی ہے وہ منطقی اس لئے نہیں ہے کہ قتل بالسیف کی صورت میں بدن کی نرمی بھی تو ایک سبب ہے۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر بھی صاحبین کی رائے کا موید ہے۔ اس رائے کو استاد سلیم شاہ نے بھی راجح قرار دیا ہے۔(۵۰)

کسی بھی قتل میں قصاص واجب یا ممکن نہ ہونے کی صورت میں یا قصاص ساقط ہونے کی صورت میں عدم معافی کی صورت میں دیت لازم آتی ہے۔

دیت کے معنی

دیت "ودی یدی" کا مصدر ہے۔ عربی میں کہا جاتا ہے "ودی القاتل القتیل" یعنی قاتل نے مقتول کے ولی کو مال ادا کر دیا جو مقتول کی جان کا بدل ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ دیت کا لفظ "ادا" سے لیا گیا ہے کیونکہ یہ عام طور پر ادا کی جاتی ہے اور کبھی کبھار ہی ایسا ہوتا ہے کہ دیت معاف کی جاتی ہو اس لئے کہ انسانی جان کی عظمت کا تقاضا ہے کہ اس کے قاتل کو معاف نہ کیا جائے۔(۵۱)

اصطلاح فقہاء میں بھی دیت سے مراد مال کی ایک مقررہ مقدار ہے جو قتل اور جرح کی صورت میں سزا اور معاوضہ کے طور پر دی جاتی ہے۔ فقہاء سے منقول مختلف تعریفات اس مفہوم پر متفق ہیں۔ صاحب تکملۃ نے دیت کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے۔ "ھذا لمال الواجب بالجنایۃ فی نفس او طرف"

دیت سے مراد وہ تاوان ہے جو انسانی جان یا اس کے کسی عضو کے بدلہ کے طور پر ادا کیا جائے۔(۵۲) وہبہ زحیلی نے دیت کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے۔ المال الواجب بالجنایۃ علی النفس اوما فی حکمہا دیت سے مراد وہ مال ہے جو کسی نفس یا جو اس کے حکم میں ہو پر جنایت کی صورت میں واجب ہوتی ہے۔(۵۳)

دیت کے بارے میں اصولی قانون قرآن کریم کی اس آیت میں بیان ہوا ہے۔ وما کان لمؤمن ان یقتل مؤمنا الاخطا" و من قتل مؤمنا خطا" فتحریر رقبۃ مئومنۃ و دیۃ مسلمۃ الی اہلہ الا ان یصدقوا(۵۴) "کسی مومن کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی مومن کو قتل کرے مگر غلطی سے اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو لازم ہے اس پر ایک مومن غلام آزاد کرنا اور دیت جو مقتول کے وارثوں کو پہنچائی جائے گی الا یہ کہ وہ معاف کر دیں۔" اس آیت میں قتل خطاء کی تصریح ہے البتہ قتل کے دیگر اقسام میں دیت کی وجوبیت اور اس کے تفصیلی احکام احادیث میں مذکور ہیں۔

اکراہ اور وجوبیت دیت

اس کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

احناف کی رائے

دیت کے وجوب میں احناف سے دو آراء منقول ہیں۔ ایک رائے کی رو سے قصاص ساقط ہونے کی صورت میں دیت مکرِہ پر واجب ہو گی اور یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے اور امام ابو یوسف نے بھی اسی رائے کا اظہار کیا ہے اگرچہ ان کے نزدیک شبہہ موجود ہونے کی وجہ سے اس پر قصاص واجب نہیں ہے۔ البتہ امام زفر کے نزدیک جس طرح اکراہ کی صورت میں قصاص مکرَہ پر واجب ہے اسی طرح قصاص ساقط ہونے پر دیت بھی اس پر واجب ہو گی۔(۵۴)

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اکراہ کے تحت قتل کے ارتکاب کی صورت میں جس طرح قصاص مکرَہ اور مکرِہ دونوں پر واجب ہے اسی طرح قصاص ساقط ہونے کی صورت میں دیت بھی مکرَہ اور مکرِہ دونوں پر واجب ہو گی۔ امام شیرازی نے لکھا ہے۔ "اگر کسی کو کسی آدمی کے قتل پر مجبور کیا جائے اور وہ اس کو قتل کر دے تو جس طرح ہمارے نزدیک قصاص دونوں (یعنی مکرَہ اور مکرِہ) پر واجب ہے اسی طرح ولی کے لئے جائز ہے کہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے قصاص میں قتل کر دے اور دوسرے سے آدھی دیت لے لے کیونکہ دونوں قتل میں شریک ہیں۔"(۵۶) اسی طرح مغنی المحتاج میں لکھا ہے کہ "ضمان یعنی مالی تاوان دونوں (مکرَہ اور مکرِہ) پر واجب ہو گا اور یہ شافعیہ کی قطعی رائے ہے اور اظہر رائے کے مطابق قصاص بھی۔"(۵۷) اسی طرح ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے' کہ "اگر معاملہ دیت پر آ جائے تو وہ دونوں (مکرَہ اور مکرِہ) پر واجب ہو گی کیونکہ وہ دونوں قتل میں شریک ہیں اور دونوں پر قصاص واجب ہے اسی طرح دیت بھی دونوں پر واجب ہو گی۔"(۵۸) اسی طرح ابن رجب الحنبلی نے لکھا ہے۔ حنبلی مذہب کی رو سے مکرَہ اور مکرِہ دونوں قصاص اور ضمان دونوں میں شریک ہیں کیونکہ اکراہ قتل میں معتبر عزر نہیں ہے۔(۵۹)

مجنی علیہ کی قتل پر رضامندی اور دیت

جمہور فقہاء کے نزدیک مقتول کی رضامندی سے جرم قتل کی حرمت اور سزا پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود اکثر فقہاء نے اس رضامندی کو شبہ قرار دیتے ہوئے اس کو

اور یہ مالکی مذہب کی بھی راجح رائے ہے اور شافعیہ سے بھی ایک رائے اس کے حق میں منقول ہے۔ البتہ ان تینوں مذاہب کے بعض فقہاء نے اس حالت میں بھی جانی پر قصاص ہی واجب کیا ہے جیسا کہ امام زفر بعض مالکیہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے۔(۶۰) لیکن امام احمد بن حنبل کے نزدیک چونکہ سزا سے معافی مجنی علیہ کا حق ہے اور اس کی طرف سے قتل کی اجازت ایسے ہے جیسے قتل کی سزا سے معافی اس لئے جانی کسی بھی سزا کا مستوجب نہیں ہے۔ اور یہی شافعیہ کا بھی ایک قول ہے۔(۶۱) امام سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر مقتول نے مکرَہ کو قتل کی اجازت دی ہو تو اس طرح قتل کی صورت میں آمر یعنی مکرِہ پر دیت اس کے مال میں واجب ہو گی کیونکہ بالفعل قتل کا ارتکاب کرنے والا ملجاء و مجبور ہے لہٰذا اس فعل کی نسبت ملجئی کی طرف کی جائے گی لیکن اس پر قصاص کی بجائے دیت ہی واجب ہو گی اور یہ ایسا ہے گویا کہ اس نے کسی انسان کو اس کی اجازت سے قتل کیا ہو جس کی سزا ظاہر روایت میں قصاص کی بجائے دیت ہے۔ سقوط قصاص کی وجہ یہ ہے کہ قصاص کا مالک قتل کے بعد قصاص معاف کر سکتا ہے اس لئے اسے پہلے بھی قصاص معاف کرنے کا حق حاصل ہے۔ قاضی ابو یوسف کے نزدیک مکرِہ پر اس صورت میں کچھ بھی لازم نہیں آتا البتہ امام زفر کے نزدیک مقتول کا قبل از وقت قصاص معاف کرنا ایک لغو عمل ہے کیونکہ قصاص کا وجوب قتل کے بعد ہی ہوتا ہے اس لئے قاتل پر بہرحال قصاص واجب ہے۔(۶۲)

وجوب قصاص کے بارے میں امام زفر کی دلیل راجح ہے اس لئے کہ شرعاً قتل کسی کی اجازت سے جائز نہیں ہوتا اسی وجہ سے شریعت میں خودکشی بھی حرام ہے۔ حالت زندگی میں مقتول کی جانب سے مکرَہ کو قتل کی اجازت دینا بے معنی چیز ہے اس لئے قصاص واجب ہونا چاہئے تاہم یہ قصاص مکرَہ سے نہیں بلکہ مکرِہ سے لینی چاہئے۔ جیسا کہ ہم وجوبیت قصاص پر بحث کے ضمن میں اس رائے کو راجح قرار دے چکے ہیں اور قصاص ساقط ہونے کی صورت میں دیت بھی مکرِہ ہی پر اس کے مال میں عائد ہونی چاہئے۔

اکراہ اور قتل مورث

قتل مسلم پر مرتبہ احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ قاتل اگر مقتول کا وارث ہے تو وہ مقتول کی میراث سے محروم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد نبوی ﷺ ہے۔ لایرث القاتل (۶۳) لیکن اگر مورث کو قتل کرنے کے لئے قاتل پر اکراہ کیا گیا ہو تو کیا وہ بھی میراث سے محروم ہو گا؟ اس بارے میں احناف سے دو قول منقول ہیں۔ (۱) ایک قول یہ ہے کہ مکرَہ کو میراث سے

میراث سے محروم نہیں کیا جائے گا کیونکہ مکرہ نے صورتاً" قتل کا ارتکاب کیا ہے۔ لیکن حقیقت میں وہ قاتل نہیں ہے کیونکہ وہ مثل آلہ کے ہے لہذا قتل کی اضافت مکرہ کی طرف کی جائے گی۔ چونکہ یہ ایسا قتل ہے کہ اس سے مکرہ پر نہ تو قصاص واجب ہوتا ہے اور نہ کفارہ اس لئے یہ میراث سے محرومی کا موجب نہیں ہے۔"(۶۴) (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ مکرہ کو میراث سے محروم کیا جائے گا۔ امام کاسانی نے لکھا ہے۔ "امام ابو حنیفہ امام محمد اور امام شافعی کے نزدیک مکرہ کو قصاص واجب ہونے کی وجہ سے میراث سے بھی محروم کیا جائے گا۔"(۶۵) امام شافعی کے نزدیک تو حرمان میراث کے اسباب میں قتل کی کوئی قسم مستثنیٰ نہیں ہے بلکہ قتل میں وارث کا دور بھی ہاتھ ہو تو وہ بھی میراث سے محروم ہوتا ہے۔(۶۶) اسی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی مکرہ اس لئے میراث سے محروم ہوتا ہے کہ اس سے قصاص لیا جاتا ہے اس لئے یہ قتل موجب حرمان بھی ہے۔(۶۷)

جن فقہاء نے قتل میں اکراہ کا اعتبار نہ کرتے ہوئے مکرہ کو مستوجب قصاص قرار دیا ہے وہ اکراہ کے تحت مورث کو قتل کرنے پر مکرہ کو میراث سے محروم قرار دیتے ہیں جس طرح اکراہ کے بغیر مورث کو قتل کرنے پر وہ میراث سے محروم قرار پاتا ہے۔ لیکن بعض فقہاء کے نزدیک مکرہ مستوجب قصاص نہیں اور اسی رائے کو ہم نے راجح قرار دیا ہے۔ اس رائے کی رو سے چونکہ مکرہ مجبور ہے اس لئے اسے میراث سے محروم قرار نہیں دینا چاہئے۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے والدین کو اف تک کہنے سے منع فرمایا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے۔ فلاتقل لهما اف ولا تنهر هما(۶۸) "والدین کو اف تک نہ کہو اور نہ ان کو جھڑکو" ایسے میں اپنے نفس کو بچانے کی خاطر والدین یا اور کسی قریبی رشتہ دار کو قتل کرنے کی سنگینی میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں لہذا اس کو اس مقتول کے میراث سے محروم ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

البتہ اگر وارث نے مورث کے قتل کے لئے اکراہ کیا ہے یعنی وارث مکرہ ہی ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک بالاتفاق وہ میراث سے محروم ہو گا کیونکہ مکرہ سے قصاص لینے پر جمہور کا اتفاق ہے البتہ اگر مکرہ نابالغ ہو تو میراث سے محروم نہیں ہو گا کیونکہ بچے کے فعل پر حرمت کا اطلاق نہیں ہوتا۔(۶۸)

انسانی جسم پر اثرانداز ہونے والے جرائم میں اکراہ کا شرعی حکم

مشروعیت قصاص

جرم قتل کی طرح انسانی جسم پر اثرانداز ہونے والے جرائم میں بھی شریعت نے قصاص کی سزا واجب کی ہے جیسا کہ قرآن و سنت سے ثابت ہے۔ ارشاد خداوندی ہے۔ وکتبنا علیھم فیھا ان بالنفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص۔(۷۰) "اور ہم نے ان لوگوں کے لئے تورات میں یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور سب زخموں کا اسی طرح بدلہ ہے۔" یہ حکم جس طرح پچھلے آسمانی مذاہب کے لئے شرعی حکم تھا اسی طرح ہمارے لئے بھی ہے کیونکہ قرآن نے قصاص کی اس سزا ذکر تو کیا ہے لیکن اس کو کسی نص نے منسوخ قرار نہیں دیا ہے۔ بلکہ اسی آیت کے آخر میں اللہ فرماتا ہے کہ جو اس کے مطابق حکم نہیں کرتا وہ اللہ کے احکام کو نافذ نہ کرنے والا اور کافر ہے۔ ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکافرون(۷۱) اور جو اللہ کے نازل فرمائے ہوئے احکام کے مطابق حکم نہ دے تو ایسے ہی لوگ کافر ہیں۔ اسی طرح ارشاد نبوی ﷺ ہے۔ (عن انس ابن مالک ان الربیع بنت النضر بن انس کسرت ثنیۃ جاریۃ فطلبوا الیھا العفو فابوا معرضوا الارش فابوا فاتوا رسول اللہ ﷺ فابوا الا القصاص فامر رسول اللہ ﷺ بالقصاص فقال انس بن النضر یا رسول اللہ اتکسر ثنیۃ الربیع لاوالذی بعثک بالحق لا تکسر ثنیتھا فقال رسول اللہ ﷺ یا انس کتاب اللہ القصاص فرضی القوم فعفوا۔ فقال علیہ السلام ان من عباد اللہ من لو اقسم علی اللہ لابرہ) (رواہ الصحۃ الا الترمذی)(۷۲) "حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ ربیع بنت نضر بن انس نے ایک لونڈی کے سامنے والے دانت توڑے اور انہوں نے اس سے معافی طلب کی لیکن اس نے معافی دینے سے انکار کیا۔ پھر انہوں نے تاوان پیش کیا لیکن اس سے بھی انکار کیا اور رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر قصاص کا مطالبہ کیا اور آپ ﷺ نے قصاص کا حکم دیا۔ اس پر حضرت انس بن نضر نے عرض کیا اے اللہ کے رسول ﷺ آپ ربیع کے دانت توڑیں گے۔ نہیں اللہ کے واسطے جس نے آپ کو برحق بھیجا

جسم کے خلاف جرائم میں نفاذ قصاص کے لئے شرائط

جیسا کہ قصاص کے مفہوم سے واضح ہے۔ قصاص کی صورت میں جرم و سزا میں برابری ضروری ہے۔ اسی کو یقینی بنانے کے لئے فقہاء نے قتل کی صورت میں نفاذ قصاص کے لئے بعض شرائط کا ذکر کیا ہے۔ اور انہی شرائط کو قتل سے کم تر درجے کے جسمانی جرائم میں نفاذ قصاص کے لئے بھی ضروری قرار دیا ہے۔ امام کاسانی نے لکھا ہے۔ "ان میں سے بعض شرائط وہ ہیں جو نفس انسانی اور اس سے کم تر درجے کے دوسرے جرائم کو بھی شامل ہیں۔ مثلاً" یہ کہ مجرم عاقل ہو' بالغ ہو' مختار ہو اور عمداً" فعل کا ارتکاب کرنے والا ہو اور شخص متضرر ہر لحاظ سے معصوم الدم ہو مجرم کا جزو اور مملوک نہ ہو اور یہ کہ جرم کا وقوع براہ راست ہوا ہو۔"(۴۷) لیکن قتل کی صورت میں قصاص چونکہ مجرم کی موت پر منتج ہوتا ہے اس لئے اس بات کا امکان ہی نہیں رہتا کہ اس کے نفاذ سے مجرم کو مزید بھی کوئی نقصان پہنچے گا لیکن قتل سے کم درجے کی مضرتوں میں قصاص کے نفاذ کی صورتحال اس سے سراسر مختلف ہے کیونکہ یہاں پیش نظر صرف ایک عضو کو کاٹنا یا ایک خاص مقدار کا زخم لگانا مقصود ہوتا ہے اور اس بات کا امکان رہتا ہے کہ اجرائے قصاص سے جسم کے کچھ دوسرے اعضاء متاثر ہو جائیں یا مجرم کی جان ہی چلی جائے۔ اس لئے جمہور فقہاء نے قتل سے کم تر جسمانی مضرتوں میں نفاذ قصاص کے لئے بعض خاص شرائط بھی بیان کی ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

جرم اور سزا میں مماثلت

قتل سے کم تر جرائم میں نفاذ قصاص کے لئے بنیادی شرط یہ ہے کہ جرم اور سزا میں مکمل مماثلت ہو' اور مجرم نے متضرر کو جو نقصان پہنچایا ہے بعینہ وہی نقصان مجرم کو پہنچایا جا سکے۔ فقہاء کے نزدیک اس کے لئے ضروری ہے کہ جرم کے نتیجے میں جو ضرر واقع ہوا ہے سزا کے نتیجے میں واقع ہونے والا ضرر اس لحاظ سے بھی اس کے مماثل ہو کہ جو عضو مجرم نے ضائع کیا ہے قصاص میں اس کا بھی وہی عضو ضائع کیا جائے کیونکہ اعضائے جسم کے مواقع اور منافع مختلف ہوتے ہیں۔ لہذا ناک کے بدلے آنکھ نہ نکالی جائے گی اور دائیں ہاتھ کے بدلے بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور نہ بائیں کے بدلے دایاں اور اسی طرح مماثلت کا خیال پاؤں انگلیوں دانتوں اور ہر عضو میں رکھا جائے گا کیونکہ منافع کے لحاظ سے ایک جنس کے مختلف اعضاء بھی مختلف ہوتے ہیں۔

نزدیک قصاص جاری نہ ہو گا۔ اسی طرح سالم ہاتھ یا پاؤں کو شل ہاتھ یا پاؤں کے قصاص میں نہیں کاٹا جائے گا اور نہ کامل ہاتھ کو ناقص ہاتھ کے بدلے میں جس کی انگلیاں نہ ہوں کاٹا جائے گا کیونکہ ان صورتوں میں قصاص لینے والا اپنے حق سے زیادہ لیتا ہے۔ البتہ اگر متضرر صحیح کے مقابلے میں شل ہاتھ یا پاؤں کاٹنے پر راضی ہو تو اسی شل ہاتھ کو قصاص میں کاٹا جائے گا۔ لیکن وہ قصاص کے ساتھ ساتھ عضو کے اس نقصان کی وجہ سے کسی تاوان کا حقدار نہیں ہو گا کیونکہ خلقت میں دونوں برابر ہیں۔(۷۵) جرم و سزا میں مماثلت کی اس شرط پر فقہاء نے دلائل عقل و نقل سے بھی استدلال کیا ہے' ارشاد خداوندی ہے وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به(۷۶) اگر تم سزا دو تو ویسی ہی سزا دو جیسی تمہیں دی گئی ہے۔ اسی طرح ارشاد خداوندی ہے۔ فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم(۷۷) پس اگر کوئی تم پر زیادتی کرے تو جیسی زیادتی وہ تم پر کرے ویسی ہی تم اس پر کرو۔ ایک اور آیت ہے۔ من عمل سیئة فلا یجزی الا مثلها(۷۸) جس نے کسی برائی کا ارتکاب کیا تو اسے اس کے مماثل ہی سزا دی جائے۔ نیز یہ کہ قتل سے کم تر درجے کے جرائم کے نتیجے میں جو نقصان ہوتا ہے اس کی نوعیت مالی نقصان جیسی ہے لہذا جرم و سزا میں مماثلت ضروری ہو گی جیسا کہ مالی مضرت میں ضروری ہوتی ہے۔(۷۹)

قصاص بلا نقصان مزید ممکن ہو

اس بات پر بھی جمہور کا اتفاق ہے کہ قتل سے کم تر جرائم میں قصاص تب نافذ کی جائے گی جب اس کا نفاذ بغیر کسی مزید نقصان کے ممکن ہو اور مجرم نے متضرر کو جو نقصان پہنچایا ہے بعینہ وہی نقصان مجرم کو پہنچایا جا سکے اور یہ تب ممکن ہے جب کسی عضو کو جوڑ سے کاٹا جائے یا یہ کہ اس کی ایک حد مقرر ہو' اور دونوں اعضاء میں صورتاً" و معناً" مماثلت بھی موجود ہو۔(۸۰) اگر عضو کو جوڑ کے بغیر کاٹا گیا ہو یا ان بعض اعضاء کو جو اطراف کے حکم میں ہیں اس مقررہ حد سے نہ کاٹا گیا ہو جہاں قطع کا عمل رک جائے تو احناف کے نزدیک ان میں قصاص جاری نہیں ہوگا۔ امام کاسانی نے لکھا ہے "قصاص صرف جوڑوں سے بریدگی میں ہوتا ہے ہاتھ کی صورت میں کلائی کے جوڑ یا کہنی کے جوڑ یا مونڈھے کے جوڑ سے کاٹنے میں اور پاؤں کی صورت میں ٹخنے کے جوڑ یا گھٹنے کے جوڑ یا سرین کے جوڑ سے کاٹنے میں اور اگر جوڑ کے سوا کسی اور جگہ سے کاٹا جائے تو اس میں قصاص نہیں ہے کیونکہ اس کے مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔"(۸۱) اور یہی حنابلہ کی بھی راجح رائے ہے۔(۸۲) البتہ شافعیہ کے نزدیک جو حصہ جرم کے نتیجے میں ضائع ہوا اس سے کم

ہاتھ کاٹ دیا جائے گا' اسی طرح اگر جرم کے نتیجے میں ناک کی ہڈی اور گوشت کا اگلا حصہ دونوں جاتے رہیں تو قصاص میں صرف اگلا حصہ ہی کاٹ دیا جائے گا وغیرہ۔ اور جس حصے میں نفاذ قصاص ممکن نہ ہو اس میں اس کے لئے حصول تاوان کا حق ہو گا اور یہی رائے بعض حنابلہ کی بھی ہے۔(۸۳)

یہی رائے راجح معلوم ہوتی ہے کیونکہ جیسا کہ عصر حاضر کے ایک ممتاز محقق نے لکھا ہے کہ اگر قصاص مین پورا بدلہ لینے کی بجائے جزوی جزا ممکن ہو تو اجرائے قصاص میں کوئی مانع نہیں ہے۔ اور اس کے برعکس اگر یہ کہا جائے کہ اس صورت میں قصاص سرے سے ساقط ہو گا تو مجرمین کے لئے سزا سے بچنے کے قانونی راستے فراہم ہو جائیں گے اور وہ قصاص سے بچنے کے لئے متضرر کو اس طرح نقصان پہنچائیں گے جس کا قصاص لینا ممکن نہ ہو۔(۸۴)

اکراہ کے تحت قطع اطراف وغیرہ میں قصاص کا حکم

اعضاء و اطراف کے علاوہ زخموں میں بھی قصاص جاری ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے والجروح قصاص زخموں میں بھی قصاص ہے لیکن کن زخموں میں امکان مماثلت کی وجہ سے قصاص ممکن ہے اور کن میں امکان مماثلت نہ ہونے کی وجہ سے قصاص ممکن نہیں اس کی تفصیلات چونکہ نصوص سے ثابت نہیں ہیں۔ اس لئے ان میں فقہاء کے درمیان سنگین اختلافات ہیں لہٰذا طوالت سے بچنے کے لئے ہم اپنی بحث اطراف میں اکراہ کے حکم تک محدود رکھتے ہیں۔ ان کے تابع اعضاء اور قابل قصاص جروحات میں اکراہ کا حکم اطراف کے تابع ہو گا۔

قطع اطراف میں اکراہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو کسی کو کسی اور شخص کے اعضاء قطع کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے اور یا اپنے اعضاء قطع کرنے پر۔ چونکہ دونوں کے حکم میں قدرے اختلاف ہے لہٰذا دونوں صورتین علیحدہ ذکر کی جاتی ہیں۔

کسی اور شخص کے اعضاء قطع کرنے میں اکراہ کا شرعی حکم

اس بات پر جمہور کا اتفاق ہے کہ جس طرح قتل میں اکراہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور شریعت نے مکرَہ کو اجازت نہیں دی ہے کہ وہ مجبوری کی حالت میں کسی کی جان لے لے خواہ اکراہ تام ہی کیوں نہ ہو اسی طرح کسی کے اعضاء کاٹنے میں بھی اکراہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور اگر کوئی شخص

اکراہ کے تحت ہی کیوں نہ ہو وہ گنہگار اور مستحق سزا ہو گا۔ امام کاسانی نے لکھا ہے۔ "اسی طرح اگر کسی کو کسی انسان کا ہاتھ کاٹنے پر مجبور کیا جائے اور وہ اس کا ہاتھ کاٹ دے تو اس کے حکم کی بابت بھی ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہو گی جس کا ذکر ہم قتل کے مسئلے میں کر چکے ہیں۔"(۸۵) ایک اور جگہ امام کاسانی نے ان تصرفات کے ضمن میں لکھا ہے جو اکراہ کے تحت بھی حرام ہی رہتے ہیں۔ "ان تصرفات میں سے مسلمان کا ناحق قتل ہے کیونکہ مسلمان کا ناحق قتل کسی حالت میں بھی مباح نہیں ہو سکتا.... یہی حکم مسلمان کے کسی عضو کو کاٹنے اور اسے مہلک ضرب لگانے کا بھی ہے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے۔والذین یؤذون المؤمنین والمؤمنات بغیر مااکتسبوا فقد احتملوا بھتانا واثما مبینا یعنی اور جو لوگ مومن مردوں اور مومن عورتوں کو ناحق ایذا دیتے ہیں تو وہ بہتان اور کھلا گناہ اٹھاتے ہیں۔"(۸۶) اس کی وجہ یہ ہے کہ اعضاء بھی حرمت میں نفس کے تابع ہوتے ہیں۔ جیسا کہ امام سرخسی نے لکھا ہے "اعضاء تابع ہیں حرمت میں نفس کے اور تابع اصل سے معارض نہیں ہوتا۔"(۸۷) صاحب التوضیح والتلویح نے لکھا ہے۔ "وہ حرمت جو ساقط نہیں ہوتی اور رخصت بھی اس میں دخیل نہیں بن سکتی قتل جرح اور زنا ہیں.... فاعل کے لئے اپنی نجات کی خاطر دوسرے کی جان لینا جائز نہیں اسی طرح دوسرے کو زخمی کرنے کی بھی رخصت نہیں ہے اگرچہ قتل کی دھمکی دی ہو کیونکہ دوسرے مسلمان کا عضو بھی حرمت میں اپنی جان کے برابر ہے۔"(۸۸) امام سرخسی نے لکھا ہے۔ "اگر کوئی شخص کسی کو حکم دے کہ فلاں شخص کا ہاتھ کاٹ دو ورنہ تجھے قتل کرتا ہوں تو اگر وہ شخص اس مکرہ کو اپنا ہاتھ قطع کرنے کی اجازت بھی دے دے تب بھی اس کے لئے اس کا ہاتھ کاٹنا جائز نہیں ہے۔"(۸۹)

لیکن بعض کے نزدیک اگر کسی کو قتل کی دھمکی دے کر کسی کا ہاتھ کاٹنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے اجازت ہے۔ حاشیۃ ابن عابدین میں "خانیہ" کے حوالے سے لکھا ہے۔ "امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اگر حاکم کسی سے کہے کہ فلاں کا ہاتھ کاٹ دو ورنہ تجھے قتل کرتا ہوں تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹ دے اور اس صورت میں قصاص آمر پر ہو گا۔(۹۰) آگے لکھا ہے کہ "امام طوری نے اس رائے کی موافقت کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کسی کو اس قطع پر زیادہ سخت سزا یعنی قتل کی دھمکی دے کر مجبور کیا جائے تو جائز ہے اس سے کم میں نہیں۔"(۹۱) احناف کے علاوہ دیگر فقہاء نے بھی جرائم قطع و جرح پر انہی شروط و احکام کا اطلاق کیا ہے جو ان کے نزدیک قتل میں نفاذ قصاص کے لئے ضروری ہیں۔(۹۲) اور چونکہ جمہور فقہاء کے نزدیک اکراہ کے تحت کسی بے گناہ کا قتل موجب گناہ و قصاص ہے۔ لہٰذا اکراہ کے تحت کسی بے

الغرض جمہور نے مکرَہ کو کسی صورت میں کسی بے گناہ کے اعضاء قطع کرنے یا اس کو مہلک ضرب لگانے کی اجازت نہیں دی ہے خواہ اسے جان سے مارنے کی دھمکی کیوں نہ دی گئی ہو۔ یہی رائے قابل ترجیح معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس میں احترام آدمیت کا پہلو ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے۔ اور جیسا کہ امام ابو زہرہ نے لکھا ہے ایسی صورت میں ایک ایسا ضرر دفع کرنا مقصود ہوتا ہے جو متوقع ہے ایک ایسے ضرر سے جو واقع اور ثابت ہے۔(۹۳)

اکراہ کے تحت قطع اعضاء میں قصاص کا حکم

اکراہ کے تحت کسی کے اعضاء قطع کرنے میں قصاص کا حکم بھی وہی ہے جو قتل کی صورت میں ہے اور جس کا ذکر ہم اکراہ کے تحت قتل میں قصاص کے عنوان سے اس ضمن میں مذکور علماء کے اختلافات کے ساتھ کر چکے ہیں اور راجح رائے دلائل کے ساتھ یہ قرار دے چکے ہیں کہ قصاص مکرِہ پر عائد ہو گا۔ اسی طرح قطع اعضاء میں بھی قصاص مکرِہ پر ہی ہونی چاہئے کیونکہ اعضاء بھی حرمت میں نفس کی طرح ہی ہیں۔(۹۴) اور اگر قصاص ممکن نہ ہو تو دیت بھی مکرِہ ہی پر عائد کی جائے گی جیسا کہ اس رائے کو ہم سقوط قصاص کی صورت میں دیت پر بحث کے ضمن میں راجح قرار دے چکے ہیں اور مکرَہ کو صرف تعزیری سزا دی جائے گی۔

کسی کو اپنے اعضاء قطع کرنے پر مجبور کرنے کا حکم

جمہور فقہاء کے نزدیک اگر کسی کو قتل کی دھمکی دے کر اپنا کوئی عضو قطع کرنے پر مجبور کیا جائے تو اسے اس کی اجازت ہو گی کیونکہ عضو کا تلف ہونا نفس کے مقابلے میں آسان اور اولیٰ ہے اور اگر وہ اپنا عضو تلف کرنے کا اقدام نہیں کرے گا تو یہ اپنا نفس قتل کے حوالے کرنے کے مترادف ہے اور اتلاف نفس سے اعضاء کا اتلاف لا محالہ لازم آتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ کل کی بقاء کے لئے جزو کا اتلاف اولیٰ ہے۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے۔ ماخیر رسول اللہ ﷺ بین امرین الا اختار ایسرھا(۹۴) اور اس صورت میں قصاص لامحالہ مکرِہ پر ہو گا جیسا کہ حاشیہ ابن عابدین میں لکھا ہے۔ "اگر کسی کو اپنا ہاتھ قطع کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے اس کی اجازت ہے اور قصاص مکرِہ پر ہو گا۔(۹۵)

۱۔ التعزیر فی الشریعہ الاسلامیہ ص ۷۲
۲۔ الموافقات فی اصول الاحکام للحافظ ابی اسحاق ابراہیم اللخمی الشافعی ج ۲، ص ۴، (طبع دارالفکر، تاریخ نامعلوم)
۳۔ المائدہ ۳۲/۵
۴۔ الاسراء ۳۳/۱۷
۵۔ النساء ج ۴، ص ۹۳
۶۔ سنن ابن ماجہ ج ۲، ص ۸۸۳، للحافظ ابی عبداللہ محمد بن یزید القزوینی۔ (کتاب الدیات) تحقیق فواد عبدالباقی، طبع دارالحدیث، قاہرہ
۷۔ البقرہ ۱۹۵/۲
۸۔ النساء ۲۹/۴
۹۔ مسند احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۴۳۵
۱۰۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۳۵-۳۶
۱۱۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۷
۱۲۔ احکام القرآن للقرطبی ج ۱۰، ص ۱۸۳
۱۳۔ احکام القرآن (ابن العربی) ج ۲، ص ۱۱۶۹، حوالہ حدیث صحیح بخاری ج ۴، ص ۱۴۳
۱۴۔ شرح الصغیر ج ۲، ص ۵۴۹
۱۵۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۷
۱۶۔ نفس مرجع ج ۷، ص ۱۷۷
۱۷۔ الاشباہ والنظائر ص ۱۰۸، (قاعدہ الضرر یزال) (علامہ ابن نجیم) ۔طبع۔ منشی نور کشور، لکھنؤ، ہند)
۱۸۔ شرح التلویح علی التوضیح، علامہ عبداللہ بن مسعود صدر الشریعہ، ج ۲، ص ۸۶۸، طبع آرام باغ، کراچی، ۱۴۰۰ھ
۱۹۔ الجریمہ ص ۵۴۲
۲۰۔ الاشباہ والنظائر ابن نجیم، ص ۱۰۷ تا ۱۱۵
۲۱۔ البقرہ ۱۷۸/۲-۱۷۹
۲۲۔ المائدہ ۴۵/۵

۲۴- لسان العرب ج ۸ ص ۲۲۱ ج اول ج امیریہ معجم لغة الفقهاء ص ۳۶۳

۲۵- التعزیر فی الشریعہ ص ۷۵ تا ۷۷

۲۶- البحر الرائق ج ۸، ص ۸۴، طبع دارالمعرفہ، بیروت، التشریع الجنائی الاسلامی، ج ۱، ص ۵٦٨ (طبع ثانیہ)

۲۷- بدائع الصنائع ج ۷، ص ۱۸۰، المبسوط ج ۲۴، ص ۴۳-۷۴

۲۸- المبسوط ج ۲۴، ص ۴۳-۷۴

۲۹- البدائع ج ۷، ص ۱۸۰

۳۰- المبسوط ج ۲۴، ص ۴۳

۳۱- بدائع الصنائع ج ۷، ص ۱۷۹

۳۲- المبسوط ج ۲۴، ص ۷۲، مرجع آیت بنی اسرائیل ۳۳/۱۷

۳۳- نفس مرجع ص ۴۲-۷۳

۳۴- البدائع ج ۷، ص ۱۷۹

۳۵- المبسوط ج ۲۴، ص ۷۲

۳۶- البدائع ج ۷، ص ۱۸۰

۳۷- المبسوط ج ۲۴، ص ۷۵

۳۸- الاکراہ فی الشریعہ الاسلامیہ (فخری) ص ۱۵۵

۳۹- الشرح الصغیر ج ۲، ص ۵۴۹

۴۰- بدایۃ المجتہد ج ۲، ص ۲۹۶

۴۱- حاشیۃ الدسوقی ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۶

۴۲- مغنی المحتاج ج ۴، ص ۲۰۲

۴۳- المہذب ج ۲، ص ۱۷۷

۴۴- القواعد لابن رجب ص ۳۱۰ھ

۴۵- المغنی ج ۸، ص ۲٦٧

۴٦- الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۵، ص ۴۰۰

۴۷- حاشیۃ الدسوقی ج ۴، ص ۲۴٦

۴۷- المبسوط ج ۲۴، ص ٦٧-٦٨

۴۸- البدائع ج ۷، ص ۱۳۴

۵۰۔ [illegible]

۵۱۔ لسان العرب ج ۳، ص ۹۰۳

۵۲۔ تکملة شرح فتح القدیر ج ۸، ص ۳۰۱

۵۳۔ الفقه الاسلامی و ادلته ج ۶، ص ۲۹۸

۵۴۔ النساء ۴/۹۲

۵۵۔ البدائع ج ۷، ص ۱۷۹-۱۸۰، المبسوط ج ۲۴، ص ۴۲

۵۶۔ المهذب ج ۲، ص ۱۹۲

۵۷۔ مغنی المحتاج ج ۴، ص ۲۰۲

۵۸۔ المغنی ج ۹، ص ۲۳۱

۵۹۔ القواعد لابن رجب ص ۳۱۰

۶۰۔ بدائع الصنائع ج ۷، ص ۲۳۶، الشرح الکبیر ج ۴، ص ۲۱۳، نهایة المحتاج ج ۷، ص ۲۴۸

۶۱۔ الاقناع ج ۴، ص ۱۷۱، نهایة المحتاج ج ۷، ص ۲۴۸

۶۲۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۹۱

۶۳۔ مسند احمد بن حنبل ج ۱، ص ۴۹

۶۴۔ البدائع ج ۷، ص ۱۸۰

۶۵۔ نفس مرجع ص ۱۸۰

۶۶۔ العذب الفائض شرح عمدة الفارض ج ۱، ص ۲۹

۶۷۔ المغنی ج ۶، ص ۲۹۱-۲۹۲

۶۸۔ الاسراء ۱۷/۲۳

۶۹۔ البدائع ج ۷، ص ۱۸۰

۷۰۔ المائده ۷/۴۴

۷۱۔ المائده ۷/۴۴

۷۲۔ مسند احمد بن حنبل ج ۵، ص ۳۵۴

۷۳۔ البدائع ج ۷، ص ۲۹۷

۷۴۔ البدائع ج ۷، ص ۲۹۷، الشرح الکبیر ج ۴، ص ۲۵۱، مغنی المحتاج ج ۴، ص ۳۰، المغنی ج ۸، ص ۳۲۱

۷۶۔ النحل ۱۲۶/۱۶
۷۷۔ البقرہ ۱۹۴/۲
۷۸۔ الغافر ۴۰/۴۰
۷۹۔ البدائع ج ۷، ص ۲۹۷
۸۰۔ البدائع ج ۷، ص ۲۹۷، الشرح الکبیر ج ۹، ص ۴۵۸۔۴۸۸، مغنی المحتاج ج ۴، ص ۲۷، المغنی ج ۸، ص ۳۲۱
۸۱۔ البدائع ج ۷، ص ۲۹۸
۸۲۔ کشاف القناع ج ۵، ص ۶۳۹
۸۳۔ مغنی المحتاج ج ۴، ص ۲۹، کشاف القناع ج ۵، ص ۶۳۹
۸۴۔ التعزیر فی الشریعہ الاسلامیہ ص ۱۳۷
۸۵۔ البدائع ج ۷، ص ۱۸۰، البحر الرائق ج ۸، ص ۴۳۔۷۷
۸۶۔ نفس مرجع ص ۱۷۷، مرجع آیت الاحزاب ۵۸/۳۳
۸۷۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۶۷
۸۸۔ التوضیح والتلویح ج ۲، ص ۸۲۸
۸۹۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۹۰
۹۰۔ حاشیۃ ابن عابدین ج ۶، ص ۱۳۶
۹۱۔ نفس مرجع
۹۲۔ مغنی المحتاج ج ۴، ص ۲۵، بدایۃ المجتہد ج ۲، ص ۳۰۴، حاشیۃ الدسوقی ج ۴، ص ۲۴۹
۹۳۔ الجریمہ ص ۵۴۲
۹۴۔ التوضیح والتلویح ج ۲، ص ۸۲۸، المبسوط ج ۲۴، ص ۷۸
۹۵۔ المبسوط ج ۳۲، ص ۶۶۔۶۷، البدائع ج ۷، ص ۱۸۰، رد المختار ج ۶، ص ۱۳۶، مرجع حدیث مسند احمد بن حنبل ج ۶، ص ۸۵۔۱۱۳
۹۶۔ رد المختار ج ۶، ص ۱۳۶

شرعی تصرفات میں اکراہ کا حکم اور فقہی اثر

وہ تصرفات جن کا انعقاد قول سے ہوتا ہے قولی یا شرعی تصرفات کہلاتے ہیں (تصرف ہر اس قول یا فعل کو کہتے ہیں جس کا فقہی اثر ہو' یعنی اس سے مراد اپنے حقوق سے دستبردار ہونا' اپنی مملوکہ اشیاء کی ملکیت کسی کو دینا۔ کوئی ذمہ داری قبول کرنا' اس میں کوئی تبدیلی کرنا یا اس کو ختم کرنا۔(۱) جو یا تو تصرفات انشائیہ ہوتے ہیں (انشائیہ نشأ سے ہے جس کے معنی ہیں پیدا ہونا وجود میں آنا)(۲) یا اقراریہ۔ پھر تصرفات انشائیہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جو قابل فسخ ہیں جیسے بیع اجارہ اور رہن وغیرہ دوسری قسم وہ ہے جو قابل فسخ نہیں جیسے نکاح' طلاق' رجعت ایلاء اظہار وغیرہ(۳) فقہاء نے ان تصرفات کو مختلف اعتبارات سے مختلف اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ (وہبہ زحیلی نے مختلف اعتبارات سے تصرفات کی ان اقسام کی بڑی اچھی تفصیل دی ہے' لیکن ابراہیم بک نے بہت مختصر اور جامع انداز میں ان تصرفات یا عقود کو مختلف اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ جو اس طرح ہے۔

(الف) المعاوضات' اس میں سارے مبادلات شامل ہیں خواہ مال بالمال ہوں جیسے بیع یا مال بالمنفعت ہوں جیسے اجارہ اور یا نہ تو وہ مال بالمال ہوں اور نہ مال بالمنفعت ہوں جیسے زواج اور خلع

(ب) التبرعات : جیسے ہبہ' وصیت' عاریت' قرض سے ابراء' بیع و شریٰ میں محابات' کفالت اور حوالہ (بعض صورتوں میں)

(ج) جو ابتداء" تبرع اور انتہاء میں معاوضہ ہو جیسے قرض' کفالت اور بعض صورتوں میں حوالہ

(د) اسقاطات : جیسے وقف' طلاق' عتاق' قرض سے ابراء اور ثبوت کے بعد تسلیم شفعہ

(ھ) الاطلاقات جیسے امارت' قضاء' وکالت' مضاربت' طلاق' عتاق وغیرہ

(و) تقییدات جیسے عزل وکیل اور حجر علی الصبی۔(۴) لیکن جمہور کے نزدیک رضامندی اور اکراہ کے حوالے سے ان تصرفات کا حکم ایک ہی ہے۔ اور وہ یہ کہ اکراہ سے یہ تصرفات باطل ہو جاتے ہیں خواہ وہ قابل فسخ تصرفات ہوں یا غیر قابل فسخ تصرفات کیونکہ اکراہ رضامندی کو زائل کر دیتا ہے اور رضامندی ان تصرفات کی اساس ہے۔ البتہ احناف کے نزدیک قابل فسخ تصرفات اکراہ سے فاسد ہوتے ہیں باطل نہیں ہوتے اور ناقابل فسخ تصرفات اکراہ کی موجودگی میں بھی صحیح اور لازم ہونگے۔ ان آراء پر تفصیلی بحث آگے آ رہی ہے۔

بیع کے مانع ہیں کیونکہ فقہاء و مفسرین کے نزدیک ارشاد خداوندی الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم میں تجارت صرف بیع و شرئی تک محدود نہیں ہے بلکہ ان سارے عقود کو شامل ہے جن کا مقصد نفع کمانا ہے۔(۵)

لہٰذا ہم صرف عقد بیع میں اکراہ کے حکم اور فقہی اثر سے بحث کریں گے کیونکہ اس قبیل کے دیگر عقود کا حکم اس کے تابع ہونے میں کوئی کلام نہیں اور اسی کے ساتھ عقود تبرعات میں سے سب سے زیادہ اہم عقد یعنی عقد ہبہ میں اکراہ کے حکم اور فقہی اثر سے بھی بحث کریں گے کیونکہ بعض فروعی احکام میں اکراہ کے حوالے سے دونوں عقود میں قدرے اختلاف ہے۔ اسی طرح اس باب کو ہم تین فصلوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

(۱) فصل اول — عقد بیع و ہبہ میں اکراہ کا حکم اور فقہی اثر

(۲) فصل دوم — نکاح طلاق اور دیگر ناقابل فسخ شرعی تصرفات میں اکراہ کا حکم اور فقہی اثر

(۳) فصل سوم — اقرار و یمین میں اکراہ کا حکم اور فقہی اثر

عقد بیع وھبہ میں اکراہ کا حکم اور فقہی اثر

بیع "باع" سے مصدر ہے جس کے معنی ہیں "اعطی الشیئی بثمن" یعنی قیمت کے مقابلے میں کسی چیز کا تبادلہ کرنا اور شرعی اصطلاح میں اس کے معنی ہیں مبادلة مال بمال علی سبیل التملیک عن تراض یعنی رضامندی سے مبادلۂ مال جس میں تملیک ہو۔(۶) کنزالدقائق میں بیع کی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔ هو مبادلة المال بالمال بالتراض (۷) رضامندی کے ساتھ مال کو مال سے تبدیل کرنا۔ پہلی تعریف زیادہ جامع و مانع ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ واضح الفاظ میں بیع کی تعریف صاحب نہایة المحتاج نے ان الفاظ میں کی ہے۔ عقد يتضمن مقابلة مال بمال على وجه المعاوضة لاستفادة ملك عين او منفعة (۸) عقد جس میں مال کے مقابلے میں مال کا عوض دیا جاتا ہے تاکہ اس مال کی ملکیت یا منفعت دائمی حاصل ہو جائے۔

صحت بیع کے لئے رضامندی کی شرط

جیسا کہ مذکورہ بالا تعریفات سے بھی ظاہر ہے صحت بیع کے لئے رضامندی بنیادی شرط کی حیثیت رکھتی ہے جس پر قرآن و سنت کے نصوص ولالت کناں ہیں۔ ارشاد خداوندی ہے۔ یاایھاالذین آمنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم (۹) یہ آیت اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ تجارت مشروع وہی ہے جس میں بائع اور مشتری آپس میں رضامند ہوں۔ نیز حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ انما البيع عن تراض(۱۰) بیع رضامندی سے ہوتی ہے۔

شرط تراضی کی حقیقت

کبھی فریقین بظاہر مبادلہ مال پر رضامند بھی ہوتے ہیں لیکن درحقیقت وہ مجبوری کی رضامندی ہوتی ہے حقیقی رضامندی نہیں ہوتی اس لئے اس رضامندی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ مولانا مفتی محمد شفیع نے اس طرح کی رضامندی کی مثالیں ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے "مثلاً" عام ضرورت کی چیزوں کو سب طرف سے سمیٹ کر کوئی ایک شخص یا ایک کمپنی سٹاک کرے اور پھر اس کی قیمت میں خاطر خواہ اضافہ کر کے فروخت کرنے لگے۔ چونکہ بازار میں دوسری جگہ ملتی نہیں' گاہک مجبور ہے کہ مہنگی سستی جیسی بھی یہ فروخت کرے وہ اس کو خرید لے۔ اس صورت میں اگرچہ گاہک خود

مجبوری کے تحت ہے اس لئے کالعدم ہے۔

اسی طرح کوئی شوہر اپنی بیوی کے ساتھ معاشرت کی ایسی صورتیں پیدا کر دے کہ وہ اپنا مہر معاف کرنے پر مجبور ہو جائے تو گو معافی کے وقت وہ اپنی رضامندی کا اظہار کرتی ہے لیکن درحقیقت رضامندی نہیں ہوتی۔

یا کوئی آدمی جب یہ دیکھے کہ میرا جائز کام بغیر رشوت دیئے نہیں ہو گا وہ رضامندی کے ساتھ رشوت دینے کے لئے امادہ ہو تو چونکہ یہ رضامندی بھی درحقیقت رضامندی نہیں اس لئے شرعاً" کالعدم ہے۔"(۱۱)

شریعت نے نہ صرف ایسی رضامندی کو کالعدم قرار دیا ہے بلکہ استحصال کی ان مختلف صورتوں کو حرام قرار دے کر نہ صرف ان سے منع فرمایا ہے بلکہ حاکم وقت پر لازم قرار دیا ہے کہ وہ اس طرح استحصال کرنے والوں کو بزور قوت منع کر کے استحصال کی ان صورتوں کی بیخ کنی کر دے جس کو فقہاء نے اکراہ بحق کا نام دیا ہے۔ اس طرح کچھ صورتوں کا ذکر آگے "اکراہ بحق" کے عنوان کے تحت کیا جائے گا۔

صیغہ عقد اور رضامندی

شریعت نے عقد بیع میں رضامندی کی اس شرط کی مکمل رعایت کے لئے صیغہ عقد یعنی ایجاب و قبول کو انعقاد بیع کے لئے رکن قرار دیا ہے۔ رضامندی کا تعلق دل سے ہے اور یہ ایک خفی چیز ہے جس پر متعاقدین کے علاوہ اور کسی انسان کو اطلاع نہیں ہو سکتی اس لئے شریعت نے ایجاب و قبول کو دونوں طرف سے رضامندی کا قائم مقام قرار دیا ہے اور چونکہ اصل مقصد بیع پر دونوں کی رضامندی کا اظہار ہے اس لئے ایجاب و قبول کے لئے کوئی معین الفاظ بھی لازم نہیں کئے ہیں بلکہ رضامندی پر دلالت کرنے والے کسی بھی لفظ سے یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ پھر اسی رضامندی کی مزید رعایت و تکمیل کے لئے شریعت نے اہلیت متعاقدین کو بھی ضروری قرار دیا ہے تاکہ ان کی بات اور رضامندی کا اعتبار ممکن ہو سکے۔(۱۲)

خیارات اور رضامندی

اسی طرح شریعت نے بیوع میں مختلف خیارات کو بھی مشروع قرار دیا ہے جیسے خیار مجلس، خیار رویت، خیار شرط اور خیار عیب تاکہ کسی بھی عیب یا رضامندی میں اختلال کی صورت میں بائع اور مشتری سے ضرر کو دفع کیا جا سکے جو اس بات کی دلیل ہے کہ شریعت عقد بیع کو اپنے آثار

[illegible] رضامندی شرط ہے اور [illegible] (۱۳)

بیع مکرہ

جمہور فقہاء کے نزدیک انعقاد بیع کے لئے عاقد کا مختار ہونا شرط ہے اور اگر متعاقدین یا ان میں سے کسی ایک کو عقد بیع پر مجبور کیا جائے تو فقہاء کے نزدیک رضامندی معدوم ہونے کی وجہ سے ایسا عقد صحیح نہیں ہو گا۔ لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ ایسی بیع فاسد ہو گی یا باطل۔

احناف کی رائے

احناف سے اس بارے میں دو آراء منقول ہیں ایک رائے کی رو سے جو کہ امام ابو حنیفہ صاحبین اور جمہور احناف کی رائے ہے مکرہ کی بیع فاسد ہے۔ دوسری رائے کی رو سے مکرہ کی بیع فاسد نہیں بلکہ فضولی کی بیع کی طرح بیع موقوف ہے۔ یہ امام زفر کی رائے ہے۔

امام ابو حنیفہ اور صاحبین کی رائے

امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک مکرہ کی بیع فاسد ہو گی کیونکہ بیع ان امور میں سے ہے جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور ایسے امور اکراہ سے فاسد ہو جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک رضامندی بیع کے لئے شرط ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔ الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم جبکہ اکراہ اس رضامندی کو سلب کر دیتا ہے۔ لیکن چونکہ رضامندی نہ تو ان تصرفات میں رکن کی حیثیت رکھتی ہے اور نہ یہ شروط انعقاد میں سے ہے بلکہ یہ شرط صحت ہے لہٰذا اس کے فقدان سے عقد بیع فاسد ہو گا نہ کہ باطل۔ شرط کا منتفی ہونا مشروط یعنی نفاذ عقد کے منتفی ہونے کو مستلزم ہے اس لئے مکرہ کی بیع فاسد ہو گی اور اکراہ زائل ہونے کے بعد مکرہ کو اختیار ہو گا کہ اس کو باقی رکھے یا فسخ کر دے۔(۱۴) امام زیلعی نے بیع مکرہ کو فاسد قرار دینے کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اکراہ کے تحت منعقد ہونے والے بیع کو فاسد قرار دینے کی حکمت مکرہ کی مصلحت ہے اور وہ جب اسکی اجازت دیتا ہے تو یہ مصلحت خود بخود ختم ہو جاتی ہے۔(۱۵)

امام زفر کی رائے

احناف میں سے امام زفر کی رائے یہ ہے کہ مکرہ کی بیع فضولی کی بیع کی طرح سے بیع موقوف ہے نہ کہ بیع فاسد۔ امام کاسانی نے لکھا ہے۔ "امام زفر کے نزدیک اکراہ سے ان تصرفات کا اجازت پر موقوف ہونا لازم آتا ہے جیسے فضولی کی بیع ہوتی ہے کیونکہ شریعت میں بیع کے لئے

ہوتی۔(۱۶) صاحب تکملہ نے امام زفر کی رائے کے استدلال میں لکھا ہے کہ امام زفر کے نزدیک بیع مکرہ موقوف ہے کیونکہ رضامندی عقد کی صحت کے لئے شرط ہے عقد کے انعقاد کے لئے شرط نہیں اس لئے اس کے فقدان سے بیع موقوف ہونا چاہئے جو زوال اکراہ کے بعد مکرہ کی اجازت سے صحیح ہو گا جیسا کہ عقد موقوف میں ہوتا ہے اور اگر یہ عقد فاسد ہوتا تو اجازت سے صحیح نہ بنتا کیونکہ عقد فاسد اجازت سے صحیح نہیں بنتا اور جیسا کہ بیع موقوف سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی بیع مکرہ سے بھی ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔(۱۷)

راجح رائے

احناف نے امام ابو حنیفہ اور صاحبین کی رائے کو راجح قرار دیا ہے۔ امام کاسانی نے امام زفر کی مذکورہ بالا رائے کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ امام زفر کا شبہ ہے کیونکہ بیع مکرہ کی صورت میں مبادلہ "مطلقاً" ایسے شخص کی طرف سے ہوا ہے جو تصرف کی اہلیت رکھتا ہے اور بیع کے محل یعنی مال مملوک میں ہوا ہے لہذا سپردگی پر یہ بیع ملک کا فائدہ دے گی جیسا کہ تمام فاسد بیوع میں ہوتا ہے۔ البتہ دیگر بیوع فاسدہ میں فساد کا موجب لا علمی یا سود کا امکان یا کوئی اور سبب ہوتا ہے جبکہ یہاں بیع کے فاسد ہونے کی وجہ دل سے رضامند نہ ہونا ہے جو بیع کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے نہ کہ حکم کی شرط اور شرط صحت مفقود ہونے سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ دیگر جملہ بیوع فاسدہ میں ہوتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ دیگر بیوع فاسدہ کے ساتھ اجازت کا الحاق نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے ساتھ شرعی حق از قسم حرمت سود وغیرہ کا الحاق ہوتا ہے جو بندے کی اجازت سے زائل نہیں ہو سکتا جبکہ بیع مکرہ میں فساد بندے کے حق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور وہ ہے اس کی عدم رضامندی اس لئے یہ فساد اس کی اجازت اور رضامندی سے زائل ہو جائے گا۔(۱۸) لیکن استاد مصطفیٰ الزرقا اور ڈاکٹر وھبہ الزحیلی نے دلائل کے اعتبار سے امام زفر کی رائے کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ عقد مکرہ کا اجازت سے جائز اور لازم قرار پانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عقد موقوف ہے نہ کہ عقد فاسد کیونکہ عقد فاسد فسخ کیا جاتا ہے نہ کہ اس کی اجازت دی جاتی ہے لکھا ہے۔ لان العقد الفاسد ينفسخ فسخا ولا يجاز اجازة اسی طرح ایک اور مقام پر وھبہ زحیلی نے امام زفر کی رائے کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر بیع مکرہ کو فاسد قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مشتری قبضہ کرنے سے مبیع کا مالک بنتا ہے جبکہ اس کو موقوف قرار دینے سے وہ مالک نہیں بنتا اور ارجح بات یہ ہے کہ عقد مکرہ کو

اجازت سے یہ بیع جائز اور لازم بن جاتی ہے اور یہ عقد موقوف کا سا ہے نہ کہ عقد فاسد کا۔(۱۹)

بیع مکرہ اور بیع فاسد میں فرق

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے امام کاسانی نے امام ابو حنیفہ اور صاحبین کی رائے کے حق میں دلائل کے دوران بیع مکرہ اور بیع فاسد میں فرق کی بھی نشاندھی کی ہے لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بیع مکرہ اور بیع فاسد میں موجود فرق کی کچھ مزید وضاحت کی جائے۔

اکراہ سے فاسد ہونے والا بیع دیگر بیوع فاسدہ سے مندرجہ ذیل صورتوں میں مختلف ہے۔

(۱) بیع مکرہ قولی یا فعلی اجازت سے جائز اور صحیح قرار پاتا ہے کیونکہ بیع مکرہ میں فساد حق عبد کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور وہ اس کی عدم رضامندی ہے جو اس کی اجازت اور رضامندی سے زائل ہو جاتا ہے۔ لیکن دیگر بیوع فاسدہ پر اجازت اثرانداز نہیں ہوتی کیونکہ ان کا فساد حق شرع کی وجہ سے ہے' جیسے حرمت ربا وغیرہ جو بندے کی رضامندی سے زائل نہیں ہو سکتا۔(۲۰)

(۲) بیع فاسد کی صورت میں اگر مشتری اس مبیع کو کسی تیسرے شخص کے ہاتھ بیچ دے تو اس کا فساد زائل ہو جاتا ہے لیکن بیع مکرہ کی صورت میں ہاتھوں کی اس گردش سے فساد زائل نہیں ہوتا اور مکرہ بائع کو حق ہے کہ اس کو اس گردش کے بعد بھی واپس کر دے کیونکہ یہ واپسی اس کے حق کے لئے ہے نہ کہ حق شرع کے لئے۔(۲۱)

(۳) اگر مکرہ بائع ہو تو ثمن (قیمت) اور اگر مکرہ مشتری ہو تو مثمن (لی ہوئی چیز) مکرہ کے ہاتھ میں امانت ہو گی۔ اور اگر ثمن یا مبیع ہلاک ہو جائے تو ضمان مکرہ پر ہو گا۔ لیکن دیگر بیوع فاسدہ میں ایسا نہیں ہوتا۔(۲۲)

احناف کے نزدیک بیع مکرہ کی تین صورتیں

امام کاسانی نے بیع مکرہ کی تین صورتوں کا ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہیں۔(۱) ایک یہ کہ مکرہ بائع ہو۔ (۲) دوم یہ کہ مکرہ مشتری ہو۔ (۳) سوم یہ کہ بائع اور مشتری دونوں پر اکراہ کیا گیا ہو۔

اگر اکراہ بائع پر ہوا ہے تو یہ صورت بھی دو صورتوں سے خالی نہ ہو گی۔ یا تو فروخت اس نے جبر و اکراہ کے تحت کی ہو گی اور مال فروخت کو اپنی مرضی و اختیار سے خریدار کے سپرد کیا ہو گا یا پھر فروخت اور سپردگی دونوں ہی بحالت اکراہ کی ہونگی۔ تو اگر اس نے فروخت جبرو اکراہ کے

[illegible]
اپنے اختیار سے بیع کی حقیقت کو عمل میں لایا ہے اور اس کی صورت بیع بالتعاطی کی ہو گئی (بیع بالتعاطی یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے بغیر بائع مبیع مشتری کو دے دے اور مشتری ثمن اس کو دے دے۔ اس میں عرف وعادت کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔)(۲۳) اس لئے اکراہ کا ہونا نہ ہونا برابر ہے اور اگر بیع کی سپردگی بھی اس نے اکراہ سے کی ہو تو بیع فاسد ہے کیونکہ بیع کی حقیقت مبادلہ ہے اور جبرو اکراہ اس پر اثرانداز ہو کر مبادلے کو فاسد کر دیتا ہے۔ البتہ قبضہ کے بعد خریدار مبیع کا مالک ہے اور اس کا تصرف اس میں نافذ ہے۔ حتی کہ مبیع اگر اس کے ہاتھ سے نکل گیا تو بائع مکرہ اس سے اس کی قیمت کا مطالبہ کرے گا ثمن کا نہیں۔

اور اگر اکراہ مشتری پر ہوا ہے تو قبضہ کرنے سے قبل دونوں کو بیع کے فسخ کرنے کا حق ہو گا جبکہ قبضے کے بعد فسخ کرنے کا حق صرف مشتری کو حاصل ہے۔ اور اس کو بھی فروخت کنندہ کی طرح اس عقد کی اجازت دینے کا حق ہو گا۔

اور اگر دونوں مکرہ ہیں تو ہر ایک کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ بیع دونوں کے حق میں فاسد ہے اور بیع فاسد سے جو ملکیت ثابت ہوتی ہے وہ لازم نہیں ہوتی اس لئے اگر دونوں اجازت دے دیں تو بیع جائز ہو جائے گی اور اگر ایک اجازت دے دے اور دوسرا نہ دے تو اجازت دینے والے کے حق میں بیع صحیح اور فریق دوم کو اختیار حاصل ہو گا۔(۲۴)

مالکیہ کی رائے

مالکیہ کی رائے بھی امام زفر کی رائے کے قریب ہے۔ مالکیہ کے نزدیک بیع مکرہ غیر لازم ہے (عقد لازم وہ ہے جو متعاقدین میں سے کوئی ایک دوسرے کی رضامندی کے بغیر فسخ نہیں کر سکتا۔)(۲۵) اور مکرہ عاقد کو اختیار ہے کہ اس کو لازم قرار دیدے یا فسخ کر دے۔ ابن عرفہ الدسوقی نے لزوم عقد کے شروط کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے۔ و شرط لزومه ای عقد عاقده تکلیف و رشد و طوع یعنی لزوم عقد کے لئے شرط ہے کہ عاقد مکلف ہو، رشید ہو اور مختار ہو۔ آگے لکھا ہے۔ ولو اجبر علی البیع جبراً" وهو مالیس بحق فیصح ولا یلزم یعنی اگر کسی کو جبر حرام کر کے بیع پر مجبور کیا جائے تو یہ بیع صحیح ہو گی لیکن لازم نہیں ہو گی۔ یعنی مالکیہ کے نزدیک مکرہ کا عقد صحیح تو ہے لازم نہیں کیونکہ بیع کے ارکان، عاقدین، معقود علیہ اور صیغہ موجود ہیں لیکن اکراہ کی وجہ سے تکلیف یعنی رشد و اختیار کی شرط معدوم ہو جاتی ہے۔ اور اس سے اس پر یہ حکم مرتب ہوتا ہے کہ زوال اکراہ کے بعد مکرہ کو بیع

صرف بیع پر مجبور کیا جائے تو اس کو یہ بیع واپس کرنے کا حق ہے اور اس صورت میں لی ہوئی قیمت لوٹانا واجب ہو گا الا یہ کہ وہ بغیر اس کے کسی قصور کے اس کے تلف ہونے کی گواہی پیش کر دے۔ و اما لو آکرہ علی البیع فقط فلہ رد البیع و یجب رد الثمن الذی اخذہ الا ببینۃ علی تلفہ بلا تفریط منہ(۲۶)

یہ اس صورت میں ہے کہ جب اکراہ بیع کرنے پر ہوا ہو اور اگر اکراہ سبب بیع پر ہو جسے مالکیہ بیع مضغوط کہتے ہیں۔ (ضغط اکراہ کے معنی میں ہے یعنی جب کوئی شخص شدید دباؤ میں آ کر اپنی مرضی سے کوئی چیز فروخت کر رہا ہو تو اس کا نام بیع مضغوط ہے۔ یعنی سبب بیع پر اکراہ کی صورت یہ ہے کہ کوئی ظالم شخص کسی کو کوئی معین رقم حوالے کرنے کے لئے مجبور کرے اور اس طرح مکرہ اپنا مال بیچنے پر مجبور ہو جائے۔ اس صورت میں اس ظالم نے اس مکرہ کو نفس بیع پر مجبور نہیں کیا ہے بلکہ سبب بیع پر مجبور کیا ہے۔)(۲۷) تو اس صورت میں مالکیہ کا معتمد مذہب بھی یہ ہے کہ یہ بیع بیع مکرہ کی طرح غیر لازم ہے۔ دوسرا قول یہ ہے جو کہ معمول بہ قول ہے کہ یہ بیع لازم ہے اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے صاحب شرح کبیر نے لکھا ہے کہ اس میں مصلحت ہے اور وہ یہ کہ اس میں اس مظلوم کے ساتھ مہربانی ہے تاکہ اس طرح لوگ اس مظلوم سے مال خریدنے سے باز رہ کر اس کو ہلاکت سے ہمکنار نہ کر دیں۔ لئلا یتباعد الناس من الشراء فیھلک المظلوم (۲۸) یعنی اس رائے کی رو سے اگر اس مجبور شخص کو اس پریشانی سے نجات کے لئے اپنا مال حقوق ملکیت کے ساتھ بیچنے کی اجازت بھی نہ ہو تو اس کا انجام یہ ہو گا کہ وہ قتل ہو جائے گا کیونکہ ظالم نے اس سے جو مال طلب کیا ہے وہ اس کی ادائیگی سے عاجز آ کر قتل ہو جائے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اکراہ بغیر حق کی صورت میں بیع مکرہ باطل ہو گا جب تک ایسا کوئی قرینہ موجود نہ ہو جو رضا اور اختیار سے انعقاد بیع پر دلالت کرتا ہو۔ البتہ اگر اکراہ بحق ہو مثلاً" اس پر واجب الاداء دین یا نفقہ کی ادائیگی کے لئے قاضی اس کو اپنا مال فروخت کرنے پر مجبور کر دے تو بیع صحیح ہو گا۔

امام نووی الشافعی نے لکھا ہے کہ بیع صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ عاقد عاقل بالغ اور مختار ہو۔(۲۹) آگے لکھا ہے کہ اگر مکرہ پر بغیر حق کے اکراہ کیا گیا ہو تو اس کا بیع صحیح نہیں ہو گا۔ کیونکہ صحت بیع کے لئے رضامندی شرط ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔ الا ان تکون

[illegible] ہو گا۔ اسی طرح انہوں نے ابو سعید خدری کی اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے۔ انما البیع عن تراض ہو ان کے نزدیک اس بات کی دلیل ہے کہ بغیر رضامندی کے کوئی بیع صحیح نہیں ہو گا۔ "لا بیع عن غیر تراض"۔ اسی طرح انہوں نے بیع مکرہ کو مجبور کے لئے کلمہ کفر کی اجازت پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کلمہ کفر کہنے والے پر کفر کا حکم نہیں کیا جاتا اسی طرح بیع کا حکم بھی ثابت نہیں ہو گا۔ اور آگے لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب یعنی شافعیہ کے نزدیک قولی تصرفات جن پر بغیر حق کے مجبور کیا جائے باطل ہونگے۔ خواہ بیع ہو یا اجارہ یا جو بھی معاملات ہوں۔(۳۰) اسی رائے کا اظہار قریب قریب انہی دلائل کے ساتھ حنابلہ نے کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بیع مکرہ غیر صحیح اور باطل ہے کیونکہ متعاقدین نے بیع کا قصد ہی نہیں کیا ہے اس لئے عقد ہازل کی طرح صحیح نہیں ہو گا۔(۳۱) ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ احناف کے علاوہ دیگر جمہور فقہاء رضا اور اختیار میں فرق نہیں کرتے بلکہ دونوں کو لازم و ملزوم سمجھتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن نہیں اور ظاہر بات ہے کہ جب اکراہ کی وجہ سے مکرہ کی نہ رضامندی رہی اور نہ اختیار رہا تو عقد بھی باطل ہی ہو گا۔ جبکہ احناف کے نزدیک مکرہ کا اختیار معدوم نہیں ہوتا بلکہ فاسد ہوتا ہے اس لئے مکرہ کا عقد بھی فاسد ہو گا۔

شافعیہ نے بھی مالکیہ کی طرح بیع پر اکراہ اور سبب بیع پر اکراہ میں فرق کیا ہے۔ اس بارے میں ان سے بھی دو قول منقول ہیں جن میں سے صحیح قول یہ ہے کہ یہ بیع صحیح ہے کیونکہ یہ نفس بیع پر اکراہ نہیں ہے بلکہ اس کو تو دفع مال پر مجبور کیا گیا ہے اور ظالم کا مقصد تو مال کا حصول ہے خواہ کہیں سے ہو۔(۳۲)

ترجیح

شافعیہ اور حنابلہ بیع مکرہ کے بطلان پر متفق ہیں جبکہ احناف اور مالکیہ ایسی بیع کو مکرہ کی اجازت پر موقوف قرار دینے اور مکرہ کو زوال اکراہ کے بعد فسخ کا حق دینے پر متفق ہیں۔ چونکہ مالکیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہاء کے نزدیک رضامندی صحت عقد کے لئے شرط ہے اس لئے احناف اور مالکیہ کا یہ استدلال کہ چونکہ بیع مکرہ اپنے ارکان کے ساتھ منعقد ہوا ہے اس لئے یہ ملک کا فائدہ دیتا ہے صحیح معلوم نہیں ہوتا کیونکہ جیسا کہ تفصیل سے وضاحت کی جا چکی ہے کہ صیغہ عقد کی اساس متعاقدین کی رضامندی ہے اور اکراہ اس رضامندی کو ختم کر دیتا ہے اس لئے اس صیغہ کا کوئی اعتبار نہیں ہونا چاہئے۔ اور بیع مکرہ باطل ہی ہونا چاہئے اور شرعی اصول کے مطابق اگر مکرہ بعد میں رضامند بھی ہو جائے تب بھی مکرہ کو اس بیع کی صورت میں حاصل ہونے

اکراہ بحق کے ساتھ کسی کو بیع پر مجبور کرنا

اوپر اکراہ ناحق کے ساتھ کسی کو بیع پر مجبور کرنے کا حکم بیان ہوا اگر کسی کو اکراہ بحق کے ساتھ بیع پر مجبور کیا جائے تو ایسی بیع کا کیا حکم ہو گا؟ ایسی بیع سب کے نزدیک جائز ہو گی اور اکراہ کے تحت منعقد ہونے والا وہ عقد بیع صحیح ہو گا۔ اس پر جمہور کا اتفاق ہے۔ علماء نے اس کی بہت سی صورتیں نقل کی ہیں۔ مثلاً حاکم کا کسی مقروض کو قرض کی ادائیگی کے لئے اپنا مال بیچنے پر مجبور کرنا یا کسی کو مہنگائی کے دور میں اس کی ضرورت سے زائد مال بیچنے پر مجبور کرنا یا بیوی اولاد اور یا والدین کے نفقے کے لئے کسی کو اپنا مال بیچنے پر مجبور کرنا۔ یا مسجد راستے یا مقبرے کی توسیع کے لئے کسی کو اپنا گھر بیچنے پر مجبور کرنا وغیرہ۔ (۳۴) امام ابن قیم نے حدیث نبوی ﷺ لا یحتکر الا خاطئی نقل کر کے لکھا ہے کہ جو ذخیرہ اندوز لوگوں کی ضرورت کے وقت غلہ خرید خرید کر اس کی قیمت بڑھانے کی غرض سے روکے رکھے تو وہ لوگوں کے ساتھ ظلم کرتا ہے لہٰذا حاکم وقت پر واجب ہے کہ ان ذخیرہ اندوزوں کو وہ جمع کردہ غلہ قیمت مثل سے بیچنے پر مجبور کر دے جیسا کہ اس شخص کو مجبور کیا جائے گا جس کے پاس ضرورت سے زائد غلہ پڑا ہوا ہے اور حالت یہ ہے کہ لوگوں کو جہاد وغیرہ کی وجہ سے اس کی ضرورت ہے۔(۳۵) امام ابن عربی نے لکھا ہے کہ اس طرح اکراہ بحق جائز اور اس کا نفاذ واجب ہو گا جیسا کہ احادیث سے بھی ثابت ہے جو انہوں نے اس ضمن میں نقل کی ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول یہ روایت ہے بینما نحن فی المسجد اذ خرج علینا رسول اللہ ﷺ فقال انطلقوا الی یہود فخرجنا معہ حتی جئنا بیت المدراس فقام النبی ﷺ فناداہ : یامعشر یہود اسلموا تسلموا فقالوا : قد بلغت یا اباالقاسم فقال : ذلک ارید ثم قالہا الثانیۃ فقالوا : قدبلغت یا ابا القاسم ثم قال الثالثۃ فقال : اعلموا انما الارض للہ و لرسولہ' وانی ارید ان اجلیکم فمن وجد منکم بمالہ شیئاً فلیبعہ والا فاعلموا انما الارض للہ و رسولہ (۳۶)

ہم مسجد میں تھے کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لے آئے اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ آؤ یہودیوں کے پاس چلیں' ہم آپ ﷺ کے ساتھ چلے اور "بیت المدارس" پہنچ گئے تو نبی ﷺ نے وہاں کھڑے ہو کر ان سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ اے گروہ یہود اسلام قبول کرو'

[illegible] یہی چاہتا ہوں کہ تم تک اپنی بات پہنچا دوں' آپ ﷺ نے دوبارہ یہی بات فرمائی تو انہوں نے پھر یہی جواب دیا کہ اے ابا القاسم! آپ نے اپنی بات پہنچا دی ہے' پھر آپ ﷺ نے تیسری بار فرمایا خوب جان لو کہ زمین اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی ہے لہٰذا میں تمہیں جلا وطن کرنا چاہتا ہوں' تم میں سے جس شخص کے پاس کوئی مال ہو تو وہ اسے بیچ دے' ورنہ جان لو کہ زمین اللہ اور اس کے رسول کی ہے۔

ھبہ سے مراد یہ ہے کہ کسی کو مال یا کوئی اور چیز تبرعاً" دی جائے۔ سید سابق نے لکھا ہے۔ یراد بہا التبرع والتفضل علی الغیر سواء اکان بمال ام بغیرہ (۳۷) یعنی کسی کو بغیر عوض کے کسی چیز کے مالک بنانے کو ھبہ کہتے ہیں۔ ھی تملیک بلا عوض(۳۸) فقہاء نے ھبہ کی تعریف اس طرح کی ہے۔ الھبة عقد یفید التملیک بلا عوض حال الحیاۃ تطوعاً" (۳۹) یعنی ھبہ ایسا عقد ہے جو زندگی کی حالت میں بغیر عوض کے ھدیہ کے طور پر کسی چیز کی تملیک کا فائدہ دیتا ہے۔ سید سابق اس سے بھی زیادہ واضح الفاظ میں ھبہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ عقد موضوعہ تملیک الانسان مالہ لغیرہ فی الحیاۃ بلا عوض (۴۰) یعنی ھبہ ایسا عقد ہے جس کا مقصد کسی غیر شخص کو زندگی کی حالت میں بغیر عوض کے اپنے مال کا مالک بنانا ہے۔ آگے اس تعریف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں "اگر کسی کو اپنے مال سے صرف فائدہ اٹھانے کا موقع دیا جائے اور اس کو اس مال کا مالک نہ بنایا جائے تو یہ "عاریت" ہے اور اگر کسی کو ایسی چیز ھدیہ کی جائے جو مال نہ ہو جیسے شراب یا مردار تو یہ ھابہ شمار نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر تملیک زندگی میں نہ ہو بلکہ اس کی اضافت وفات کے بعد ہو تو یہ وصیت ہو گی اور اگر یہ عوض کے ساتھ ہو تو بیع ہو گا"۔(۴۱)

اکراہ کے حوالے سے بیع اور ھبہ کے احکام میں اختلاف کی بعض صورتیں

جس طرح بیع صحیح ہونے کے لئے بائع مشتری اور مبیع میں بعض شروط کا ہونا ضروری ہے جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بائع مختار ہو۔ اسی طرح صحت ھبہ کے لئے بھی واہب موھوب لہ اور موھوب کے شروط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ واہب مختار ہو۔(۴۲) اور اگر کسی کو ھبہ پر مجبور کیا جائے تو یہ ھبہ جمہور کے نزدیک باطل اور احناف کے نزدیک فاسد ہو گا۔ جیسا کہ بیع کی صورت میں جمہور اور احناف کی رائے ہے۔(۴۳) چنانچہ اگر اکراہ کی حالت میں کوئی شخص ھبہ اور سپردگی دونوں انجام دے گا تو اس سے موھوب لہ کا ملک ثابت ہو جائے گا جیسا کہ اکراہ کے تحت بیع کی صورت میں احناف کی رائے ہے لیکن اگر اکراہ کی صورت میں ھبہ کر کے سپردگی اپنی رضامندی سے کی تو اس کا حکم بیع مکرہ سے مختلف ہے۔ اس صورت میں بیع تو صحیح ہوتی ہے لیکن ھبہ صحیح نہیں ہوتا۔(۴۴) اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے امام کاسانی نے لکھا ہے۔ "مجبور کا فروخت شدہ مال کو سپرد کرنا اس کی طرف سے اس بیع کی اجازت ہے کیونکہ سپردگی کا صحیح ہونا بیع کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے کہ بیع پر اکراہ کو اس چیز پر اکراہ بھی سمجھا جائے کہ جس کے بغیر وہ صحیح نہ ہوتی ہو کیونکہ بیع تو سپردگی کے بغیر بھی صحیح ہوتی ہے اس لئے مال فروخت کو اس نے اپنی

[illegible] اپنی خوشی سے ہی سپرد کر دے تو جائز نہ ہو گا اور نہ ہی سپردگی کو اجازت مانا جائے گا کیونکہ ھبہ اور صدقہ کے صحیح ہونے کے لئے قبضہ ہونا شرط ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ھبہ اور صدقہ قبضے کے بغیر صحیح نہیں ہوتے لہذا ھبہ اور صدقہ کے واسطے اکراہ کرنا قبضے کے واسطے اکراہ کرنا ہے اس لئے مال کو سپرد کرنا اجازت کی دلیل نہ ہو گا۔"(۴۵)

اسی طرح بعض احناف نے ھبہ میں اکراہ کو حضور مکرِہ کی قید سے مقید کر دیا ہے اس لئے کہ ھبہ پر اکراہ دراصل تسلیم یا سپردگی پر اکراہ ہے اور یہ اس وقت ہو سکتی ہے جب تسلیم کے وقت مکرِہ حاضر ہو۔(۴۶) لیکن جمہور فقہاء نے جس اکراہ کا اعتبار کیا ہے اس کی رو سے مکرِہ کا حاضر ہونا ضروری نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ مکرِہ اپنی دھمکی پر عمل کرنے کی قدرت رکھتا ہو اور مکرَہ کا غالب گمان یہ ہو کہ اگر وہ اس دھمکی کے مطابق عمل نہیں کرے گا تو مکرِہ اپنی دھمکی پر عمل کر گزرے گا۔(۴۷) لہذا راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ ھبہ میں اکراہ کی صورت میں مکرِہ کا حاضر ہونا شرط نہیں۔ اس رائے کو استاد محترم سلیم شاہ نے بھی راجح قرار دیا ہے۔(۴۸) اسی طرح انہوں نے بطلان ھبہ کے بارے میں جمہور کی رائے کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ "ھبہ کرنے پر اکراہ غصب کی دوسری صورت ہے اور وہ کسی بھی اعتبار سے غاصب کے لئے جائز نہیں ہو سکتا نیز حنفیہ کے نزدیک بعض شروط کے ساتھ ھبہ میں رجوع اکراہ کے بغیر بھی جائز ہے اس لئے اکراہ کا اثر پھر کیا ہوا؟ معلوم ہوا کہ اس کا حکم بیع جیسا نہیں بلکہ غصب جیسا ہے۔"(۴۹)

نکاح طلاق اور دیگر متعلقہ ناقابل فسخ شرعی تصرفات میں اکراہ کا شرعی حکم

نکاح طلاق' رجعت' ایلا اور ظہار وغیرہ ناقابل فسخ شرعی تصرفات میں سے ہیں۔ فسخ سے مراد اس شخص کے ارادے سے عقد کا رفع ہونا ہے جس کو حق رفع حاصل ہے اور اس کے سارے آثار کا زائل ہونا ہے۔(۵۰) اس تعریف کی رو سے مندرجہ بالا تصرفات یا عقود فسخ کو قبول نہیں کرتے خواہ عاقدین کے اتفاق سے کیوں نہ ہو البتہ ان کو شرعی طریقے سے ختم کیا جا سکتا ہے جیسے طلاق خلع یا حکم قاضی سے نکاح کو ختم کیا جا سکتا ہے لیکن اس کے آثار کو مٹایا نہیں جا سکتا کیونکہ طلاق وغیرہ سے عقد نکاح لغو نہیں ہو جاتا بلکہ صرف ختم ہو جاتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعض آثار جیسے حرمت مصاہرت اور ثبوت نسب پھر بھی باقی رہتے ہیں۔(۵۱)

اسی طرح عقد نکاح اس لحاظ سے بھی دوسرے عقود سے کچھ مختلف ہے کہ دیگر عقود میں عاقدین یا تو براہ راست عقد کرتے ہیں یا ان کے وکیل یہ عقود منعقد کرتے ہیں لیکن نکاح میں عقد عموماً" ولی منعقد کرتا ہے جس کو بعض صورتوں میں اجبار کا بھی حق حاصل ہے یعنی ولی ان افراد کو جو اس کی ولایت میں ہیں عقد نکاح پر مجبور بھی کر سکتا ہے۔ جسے ولایت اجبار کہتے ہیں جو اکراہ بحق کی ایک شکل ہے اور جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے فقہاء کی اصطلاح میں کسی حرام فعل پر اکراہ کو تو اکراہ کہتے ہیں لیکن کسی واجب فعل پر اکراہ کو انہوں نے اکراہ کی بجائے اجبار کا نام دیا ہے۔(۵۲)

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عقد نکاح میں اکراہ کے شرعی حکم پر فقہاء کے آراء ذکر کرنے سے پہلے مسئلہ ولایت پر بھی مختصراً" روشنی ڈال لی جائے۔

مسئلہ ولایت اور نکاح

ولایت سے مراد وہ قدرت ہے جس کے ذریعے ولی مولی علیہ کے مال یا نفس میں تصرف کر سکتا ہے۔ اور ولایت علی النفس سے مراد وہ قدرت ہے جو ایک صاحب رشد بزرگ کو ان قاصرین پر حاصل ہوتی ہے جو اس کی ولایت میں ہیں جس کی رو سے وہ ان کی تعلیم و تربیت کے علاوہ ان کا نکاح بھی کرا سکتا ہے۔(۵۳)

علماء نے اس ولایت علی النفس کی دو قسمیں گنوائی ہیں۔ ولایت اجبار اور ولایت اختیار

ولایت اجبار

ولایت اجبار سے مراد ولی کا وہ کلی اختیار ہے جس کی رو سے وہ مولی علیہ کا نکاح اس کی

اور ناقص الاھلیت مولی علیہ جیسے معتوہ ممیز اور صبی ممیز پر ولایت اجبار حاصل ہے کیونکہ وہ عملی قدرت نہ ہونے کی وجہ سے اپنی مصلحت جاننے سے قاصر ہوتے ہیں۔(۵۴)

جمہور فقہاء کے نزدیک ولی کو نابالغ لڑکی پر جو اس کی ولایت میں ہے ولایت اجبار حاصل ہے البتہ اگر وہ نابالغ لڑکی شوہر دیدہ ہو تو بعض کے نزدیک اس پر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کے آراء حسب ذیل ہیں۔

احناف کی رائے

احناف کے نزدیک ولی کو نابالغ لڑکی پر ولایت اجبار حاصل ہے اگرچہ وہ ثیبہ یعنی شوہر دیدہ ہو اور یہ ولایت نہ صرف لڑکی کے باپ دادا بلکہ دوسرے عصبہ رشتہ داروں کو بھی حاصل ہے اور امام ابوحنیفہ سے ایک روایت میں عصبہ رشتہ داروں کی غیر موجودگی میں غیر عصبہ رشتہ دار مردوں اور عورتوں کو بھی یہ ولایت حاصل ہے۔(۵۵) اس ولایت اجبار کا سبب یہ ہے کہ نابالغ لڑکی صحیح طریقے سے تصرف کرنے اور اپنی مصلحت سمجھنے سے قاصر ہوتی ہے۔(۵۶) احناف نے آیت قرآنی وانکحوا الایامیٰ منکم سے استدلال کیا ہے اور لکھا ہے کہ "ایم" غیر شادی شدہ لڑکی کو کہتے ہیں خواہ وہ بالغہ ہو یا نابالغہ اور یہ کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنی بیٹی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا نکاح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تھا جبکہ وہ نابالغہ تھی۔ اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی بیٹی ام کلثوم رضی اللہ عنہا کا نکاح حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کیا تھا جبکہ وہ بھی نابالغہ تھی۔ اسی طرح عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی نابالغہ بیٹی کا نکاح عروہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ سے کیا تھا۔(۵۷)

مالکیہ کی رائے

مالکیہ کے نزدیک بھی ولی کو نابالغ لڑکی پر ولایت اجبار حاصل ہے خواہ وہ شوہر دیدہ ہو اور یہ ولایت اجبار لڑکی کے باپ کو ہی حاصل ہے۔(۵۸) البتہ یہ ولایت اجبار باپ کے وصی کو بھی حاصل ہو جاتی ہے اگر وہ اسے اس نابالغہ لڑکی کا نکاح کرنے کی وصیت کرتے ہوئے کہے کہ جہاں مناسب سمجھو اس کا نکاح کر دو۔(۵۹)

شافعیہ کی رائے

شافعیہ کے نزدیک باپ اور اس کی غیر موجودگی میں دادا کو باکرہ لڑکی پر خواہ بالغہ ہو یا نابالغہ ولایت اجبار حاصل ہے اور اس کی مرضی معلوم کرنا مستحب ہے البتہ ان کے نزدیک اگر نابالغ لڑکی

... شافعیہ کے نزدیک ولی کو نابالغ شوہر دیدہ لڑکی پر ولایت اجبار حاصل نہیں ہے۔(۶۰) شافعیہ نے نابالغ شوہر دیدہ لڑکی پر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہ ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ " لیس للولی مع الثیب امر " اور چونکہ اس کی بکارت جماع سے ختم ہو چکی ہے اس لئے بالغ شوہر دیدہ لڑکی کی طرح اس کو بھی نکاح پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔(۶۱)

حنابلہ کی رائے

حنابلہ کے نزدیک بھی باپ کو نابالغ بیٹی پر ولایت اجبار حاصل ہے اور اس کو بالغ ہونے کے بعد یہ نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے اور یہ ولایت اجبار حنابلہ کے نزدیک صرف باپ کو ہی حاصل ہے یعنی لڑکی کے دادا یا کسی اور کو یہ ولایت اجبار حاصل نہیں ہے۔(۶۲) یہ ولایت اجبار حنابلہ کے نزدیک ولی کو شوہر دیدہ نابالغ لڑکی پر بھی حاصل ہے۔(۶۳)

ولایت اختیار

ولایت اختیار سے مراد وہ ولایت ہے جس میں ولی مولی علیہ سے نکاح وغیرہ میں اجازت لینے کا پابند ہوتا ہے یعنی وہ مولی علیہ کے ساتھ عقد کے اختیار میں شریک ہوتا ہے۔ عقد کے الفاظ اگرچہ ولی کی زبان سے ادا ہوتے ہیں لیکن مولی علیہ کے ساتھ اتفاق کے بعد۔ یہی وجہ ہے کہ اسے ولایت الشرکۃ بھی کہتے ہیں حنیفہ اسے ولایت استحباب کہتے ہیں۔ اس میں ولی کو اجبار کا حق حاصل نہیں ہوتا۔(۶۴)

ولی کو عاقل بالغ لڑکی پر خواہ وہ باکرہ ہو یا شوہر دیدہ ولایت اختیار حاصل ہے اور یہ احناف کی رائے ہے البتہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ولی کو ولایت اختیار صرف شوہر دیدہ لڑکی پر حاصل ہوتا ہے باکرہ لڑکی پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہوتا ہے۔ ان آراء کی مختصر تفصیل حسب ذیل ہے۔

احناف کی رائے

احناف کے نزدیک بالغ لڑکی خواہ باکرہ ہو یا شوہر دیدہ اپنے نکاح کا فیصلہ خود کرے گی البتہ ولی کو اس پر ولایت اختیار حاصل ہے۔ یعنی یہ امر ولی کے سپرد کرنا لڑکی کے لئے مستحب ہے۔ امام کاسانی نے لکھا ہے کہ بالغ لڑکی خواہ باکرہ ہو یا شوہر دیدہ کا نکاح اس کی مرضی سے ہی کیا جا سکتا ہے۔(۶۵) آگے لکھا ہے کہ نابالغ لڑکی پر ولی کو ولایت اجبار اس لئے ہے کہ وہ خود اچھے طریقے

حالت عجز زائل ہو جاتا ہے۔(۶۶) احناف نے اس رائے پر مندرجہ ذیل احادیث نبوی ﷺ سے استدلال کیا ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عباس نے روایت کیا ہے "الایم احق بنفسها من ولیها والبکر تستاذن فی نفسها و اذنها صماتها(۶۷) یعنی ثیبہ (شوہر دیدہ) عورت اپنے نفس کی خود زیادہ حقدار ہے بہ نسبت ولی کے اور کنواری سے اس کے نفس (شادی) کے بارے میں اجازت مانگی جائے گی اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لا تنکح الایم حتی تستامر ولا تنکح البکر حتی تستاذن فقالوا یا رسول اللہ کیف اذنها : قال ان تسکت(۶۸) یعنی ثیبہ کا نکاح اس کے امر کے بغیر نہیں کرایا جائے گا' عرض کیا گیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ اس کا اذن کیسے ہو گا؟ فرمایا اس کا اذن اس کی خاموشی ہے۔

ظاہر بات ہے کہ جب کنواری کے نکاح میں اس سے اجازت حاصل کرنا شرط ہو گیا تو اجبار کا تو سوال ہی نہیں رہا اس لئے کہ اجبار اور استئذان دو متضاد چیزیں ہیں۔

مالکیہ کی رائے

مالکیہ کے نزدیک باکرہ لڑکی کے باپ اور اس کی عدم موجودگی میں اس کے وصی کو اس پر ولایت اجبار حاصل ہے نہ کہ ولایت اختیار مدونۃ الکبری میں لکھا ہے "امام مالک کے نزدیک کوئی کسی کو نکاح پر مجبور نہیں کر سکتا سوائے باپ کے جو اپنی باکرہ لڑکی کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے۔"(۶۹) ایک اور مقام پر لکھا ہے لایکرہ علی النکاح الا الاب فانہ یزوج ابنته اذا کانت بکرا(۷۰) یعنی صرف باپ ہی اپنی باکرہ لڑکی کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے۔ انہوں نے حدیث نبوی ﷺ الایم احق بنفسها من ولیها والبکر تستاذن فی نفسها و اذنها صماتها کے بارے میں لکھا ہے کہ حدیث میں باکرہ لڑکی کی مرضی کے مطابق اس کا نکاح کرنے کی جو بات ہے جس پر اس کی خاموشی بھی دلالت کرتی ہے وہ یتیمہ باکرہ لڑکی کے بارے میں ہے و ذلک عندنا فی البکر الیتیمة(۷۱) آگے لکھا ہے کہ قاسم ابن محمد اور سالم ابن عبداللہ ابن یسار کی رائے بھی یہی تھی کہ باپ اگر اپنی باکرہ لڑکی کا نکاح کرے تو یہ اس لڑکی پر لازم ہو جاتا ہے۔(۷۲)

شافعیہ کی رائے

شافعیہ کے نزدیک باپ اور اس کی عدم موجودگی میں دادا کو باکرہ بالغہ لڑکی پر ولایت اجبار

[illegible] اور اجازت کے بغیر [illegible] اور استدلال میں انہوں نے دارقطنی کی یہ حدیث نقل کی ہے الشیب احق بنفسہا من ولیہا والبکر یزوجہا ابوہا یعنی ثیبہ اپنے نفس کی خود زیادہ حقدار ہے البتہ کنواری کا نکاح اس کا والد ہی کرائے گا۔ اور شوہر دیدہ لڑکی کا نکاح اس سے پوچھے بغیر نہ کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے صاحب مغنی المحتاج نے لکھا ہے کہ یہ اس لئے کہ ایک شوہر دیدہ لڑکی نے نکاح کا مقصد جان لیا ہوتا ہے بخلاف باکرہ لڑکی کے۔(۷۴)

حنابلہ کی رائے

باکرہ لڑکی کی ولایت کے بارے میں امام احمد بن حنبل سے دو آراء منقول ہیں۔ ان کی ایک رائے میں ولی کو باکرہ بالغ لڑکی پر ولایت اجبار حاصل ہے جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے۔ لیکن دوسری رائے میں ولی کو اس پر ولایت اجبار حاصل نہیں بلکہ وہ اس کا نکاح اس کی اجازت سے ہی کر سکتا ہے۔(۷۵) حنبلی مذہب کے مفتی بہ اقوال پر مبنی کتاب "الانصاف" میں پہلی رائے کو راجح اور مذہب کی رائے قرار دیا گیا ہے یعنی یہ کہ ولی کو بالغ باکرہ لڑکی پر حنبلی مذہب کے مطابق ولایت اجبار حاصل ہے۔(۷۶) حنابلہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث الایم احق بنفسہا من ولیہا والبکر تستاذن و اذنہا صماتہا میں باکرہ سے استئذان یعنی اجازت لینے کو استحباب پر محمول کیا ہے۔(۷۷) لیکن شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اس رائے کو اصول شریعت اور عقل دونوں کے خلاف قرار دیتے ہوئے اپنی فتاویٰ میں لکھا ہے کہ "بالغ باکرہ لڑکی کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کی شادی کرانا اصول شریعت اور عقل دونوں کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کے ولی کو اجازت نہیں دی ہے کہ اس کو خرید و فروخت اور اجارہ کے لئے مجبور کر دے یا ایسے کھانے پینے یا لباس پر مجبور کرے جو اسے ناپسند ہو تو اس کو ناپسندیدہ شخص کی ہم بستری اور اس کے ساتھ معاشرت پر کس طرح مجبور کر سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کے درمیان محبت اور رحمت رکھی ہے۔ اس کی ناپسندیدگی اور نفرت کے ساتھ محبت اور رحمت کہاں رہ جاتی ہے۔"(۷۸)

شوہر دیدہ بالغ لڑکی کی ولایت کے بارے میں جمہور کے ساتھ حنابلہ کا بھی اتفاق ہے کہ اس کے باپ یا کسی اور کو اس پر ولایت اجبار حاصل نہیں ہے بلکہ اس کا نکاح اس سے پوچھ کر ہی کیا جائے گا۔(۷۹)

بالغ باکرہ لڑکی کی ولایت کے بارے میں فریقین کی آراء کا جائزہ لینے کے بعد امام ابو حنیفہ کا

شرط ہے کہ وہ مسلمان اور عادل ہو کیونکہ غیر مسلم یا فاسق کی ولایت مولی علیہ کے لئے باعث شفقت و مصلحت ثابت نہیں ہو سکتی۔(۸۰) اور شفقت کا تقاضا یہ ہے کہ عقل و بلوغ کے ہوتے ہوئے اسے نکاح کے معاملے میں مجبور محض نہ بنایا جائے۔ قرآن کی صریح نص کی رو سے شادی باعث رحمت و مودت ہونی چاہئے جو اجبار اور ناپسندیدگی کے ساتھ ممکن نہیں۔ امام ابن تیمیہ نے بھی اسی رائے کی تائید کی ہے بلکہ انہوں نے تو ایسی لڑکی کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کی شادی کرنا اصول شریعت اور عقل کے خلاف قرار دیا ہے۔

عقد نکاح پر اکراہ کا اثر

صحت نکاح کے لئے عاقدین کی رضامندی شرط ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک دیگر عقود و تصرفات کی طرف صحت نکاح کے لئے بھی عاقدین کی رضامندی شرط ہے اور یہ بعض احناف کی بھی رائے ہے۔ جبکہ اکثر احناف کے نزدیک صحت نکاح کے لئے عاقدین کی رضامندی ضروری نہیں ہے بلکہ محض ایجاب و قبول سے خواہ وہ اکراہ کے تحت کیوں نہ ہوا ہو عقد نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ احناف اور جمہور کے آراء ان کے دلائل کے ساتھ کچھ تفصیل سے ذکر کئے جاتے ہیں۔

احناف کی رائے

اکثر احناف کے نزدیک چونکہ نکاح ایک قولی تصرف ہے اور اس میں مکرہ مکرہ کا آلہ کار نہیں بن سکتا اس لئے اس میں اکراہ کا کوئی اثر مرتب نہیں ہو گا۔ امام کاسانی نے قولی تصرفات کے ضمن میں لکھا ہے "جہاں تک نکاح کا تعلق ہے اس کے تصرف بلا تخصیص و قید ہونے کی دلیل اللہ کا یہ ارشاد ہے وانکحوا الایامی منکم یعنی اور تم میں سے جو لوگ مجرد ہوں ان کا نکاح کر دو' اس کے علاوہ اور بھی ارشادات ہیں جن میں نکاح کا حکم بغیر کسی تخصیص کے عام ہے۔ علاوہ ازیں نکاح ایک قولی تصرف ہے جس پر اکراہ اثر انداز نہیں ہوتا جیسے طلاق اور غلام کو آزاد کرنے پر اثرانداز نہیں ہوتا۔"(۸۱)

کشف الاسرار میں لکھا ہے۔ "سارے قولی تصرفات میں کوئی آدمی یہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ کسی اور کی زبان سے بات کرے اور متکلم کی زبان کا کوئی اختیار ہی باقی نہ رہے لہذا اقوال کے احکام صرف متکلم پر ہی عائد ہونگے۔(۸۲) اسی لئے امام کاسانی اور دیگر احناف کی طرح امام

کا مہر مثل ہزار درہم ہے تو یہ نکاح جائز ہو گا کیونکہ نکاح طلاق اور عتاق میں سنجیدگی اور مذاق کا ایک ہی حکم ہے۔ اسی طرح اکراہ و طواعیت کا بھی ایک ہی حکم ہو گا لیکن اس عورت کو مہر مثل دیا جائے گا کیونکہ مالی التزام کے لئے رضامندی ضروری ہے اور سنجیدگی اور مذاق کی صورت میں اس کا حکم مختلف ہو جاتا ہے۔ پس اکراہ کی صورت میں اس زوج کا مالی التزام صحیح نہیں ہو گا لیکن صحت نکاح کے لئے اس پر مہر مثل واجب ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی عورت کو ہزار درہم مہر کے عوض کسی سے شادی پر مجبور کیا جائے جبکہ اس کا مہر مثل دس ہزار ہے لیکن اس کے اولیاء اکراہ کے تحت اس کا نکاح کر دیں تو نکاح جائز ہو گا اور مکرہ پر کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ بضع مال متقوم نہیں ہے۔(۸۳)

صاحب نور الانوار نے بھی لکھا ہے کہ اقوال میں مکرہ کا آلہ کار نہیں بن سکتا کیونکہ کسی اور کی زبان سے بات کرنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور اس قول کا حکم مکرہ پر عائد ہو گا لیکن حاشیے میں صاحب قمر الاقمار نے اس رائے سے عدم اتفاق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کسی غیر کی زبان سے بات کرنا تو محال ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس مباشر یعنی مکرہ کو اس قول کے لئے ذمہ دار قرار دیا جائے بلکہ عقل سے قریب بات یہ ہے کہ وہ قول باطل ہو اور اس کا کوئی حکم ثابت نہ ہو کیونکہ وہ اکراہ کے تحت سرزد ہوا ہے اور اس کو ہزل پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ ہازل وقوع سبب پر تو راضی ہے البتہ حکم پر راضی نہیں بلکہ وہ اکراہ کے تحت ہی اسے واقع کرتا ہے اس لئے باطل ہو گا۔(۸۴) یہی جمہور کی رائے ہے۔

جمہور کی رائے

جمہور فقہاء کے نزدیک اکراہ کے تحت منعقد ہونے والا عقد نکاح صحیح نہیں بلکہ باطل ہو گا کیونکہ جیسا کہ ہم اس باب کے ابتداء میں ذکر کر چکے ہیں کسی بھی عقد کے صحیح ہونے کے لئے رضامندی شرط ہے۔ اکراہ کے تحت نکاح صحیح نہ ہونے کے بارے میں جمہور فقہاء یعنی مالکیہ' شافعیہ اور حنابلہ کے آراء مختصرا" کچھ یوں ہیں۔

مالکیہ کی رائے

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے ابن عرفہ الدسوقی نے لکھا ہے کہ کوئی کسی کو قتل ضرب یا قید وغیرہ کی دھمکی دے کر عتاق' زواج' اقرار یا بیع پر مجبور کر دے تو ان میں سے کوئی بھی تصرف

سحنون نے اس بات پر فقہاء مالکیہ کا اجماع نقل کیا ہے کہ نکاح مکرہ و مکرھہ باطل ہو گا کیونکہ وہ منعقد ہی نہیں ہوا ہے۔ اور اہل عراق کے بارے میں جنہوں نے اکراہ کے تحت نکاح منعقد ہونے کی رائے دی ہے کہا ہے کہ ان کی رائے سنت ثابتہ کے خلاف ہے۔(۸۶) بلکہ مالکیہ کے نزدیک اگر زوال اکراہ کے بعد مکرہ نکاح پر رضامندی بھی ظاہر کر دے اور کہے کہ اسے اس نکاح پر کوئی اعتراض نہیں تب بھی وہ نکاح فاسد ہے۔ جیسا کہ ابن عرفہ الدسوقی نے لکھا ہے۔ "اگر کسی کو نکاح پر مجبور کیا جائے پھر اکراہ زائل ہو جائے تو بھی اس نکاح کو فسخ کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں اور فقہاء کے اتفاق سے اس اجازت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوا کیونکہ یہ انعقاد باطل ہے۔"(۸۷)

شافعیہ کی رائے

شافعیہ کے نزدیک بھی نکاح مکرہ باطل ہے' کیونکہ حضور ﷺ نے ثیبہ عورت کا نکاح صحیح ہونے کے لئے اس کا صریح اذن ضروری قرار دیا ہے اور اس طرح باکرہ کا سکوت جو اذن پر دلالت کرتا ہے کافی قرار دیا ہے۔(۸۸) بلکہ نکاح پر عورت کی رضامندی کے ثبوت کے لئے گواہی کو مستحب قرار دینا بھی شافعیہ کے نزدیک اس امر کی دلیل ہے کہ نکاح مکرھہ باطل ہے۔ مغنی المحتاج میں لکھا ہے کہ نکاح پر عورت کی رضامندی معلوم کرنے کے لئے اس کے قول پر شہادت کا قیام مستحب ہے یعنی اس کے اس قول پر کہ میں راضی ہوں یا میں نے اجازت دی ہے تاکہ اس کی رضامندی کا اعتبار کیا جا سکے کہ اس پر جبر نہیں کیا گیا ہے۔(۸۹) اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اگر اس عورت کو نکاح پر مجبور کیا گیا ہو تو اس کا نکاح باطل ہو گا۔(۹۰)

حنابلہ کی رائے

حنابلہ کی مشہور رائے بھی یہ ہے کہ نکاح مکرہ منعقد نہیں ہو گا۔ امام ابن رشد نے لکھا ہے کہ صحت نکاح کے لئے عاقدین کی رضامندی شرط ہے۔ آگے لکھا ہے کہ بالغ آزاد مرد جو اپنے آپ کے خود مالک ہوں کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ صحت نکاح کے لئے ان کی رضامندی اور ان کا نکاح کو قبول کرنا شرط ہے۔ اور یہ کہ فقہاء کا اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ بالغ ثیبہ عورت کی رضامندی حاصل کرنا لازمی ہے اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے کہ ثیبہ اپنی مرضی کا اظہار خود کرے گی البتہ بالغ باکرہ اور نابالغ ثیبہ کے بارے میں اختلاف ہے۔(۹۱) ابن قدامہ نے لکھا ہے "اگر کوئی اپنی شوہر دیدہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر منعقد کر دے تو یہ نکاح باطل

ہے۔ لکھا ہے و اذ عقد النکاح ہازلاً" او تلجئة صح لان النبی ﷺ قال ثلاث بزلھن جد و جدھن جد : الطلاق و النکاح و الرجعة (۹۳) یعنی جب نکاح مزاحا" یا جبر و اکراہ کے تحت باندھا گیا تو وہ صحیح ہے کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ تین امور میں مزاق اور سنجیدہ پن دونوں سنجیدہ پن شمار ہو گا جو طلاق نکاح اور رجعت ہیں۔ تلجئة کا معنی علمائے لغت نے مجبور کرنے اور اکراہ سے کیا ہے۔(۹۴) ان قدامہ نے اس رائے کے استدلال میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے۔ قال عمر لربع جائزات اذا تکلم بھن : الطلاق، والنکاح، والعتاق، والنذر اور اس طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے، وقال علی : اربع لالعب فیھن : الطلاق و العتاق، والنکاح، والنذر (۹۵) یعنی یہ کہ طلاق، عتاق، نکاح اور نذر یہ چار چیزیں بولنے سے نافذ ہو جاتی ہیں۔ اور ان میں ہنسی مذاق کی گنجائش نہیں۔

نکاح مکرہ کے فاسد ہونے اور نہ ہونے کے دلائل اور انکا محاکمہ

احناف کا استدلال

امام ابو حنیفہ اور حنابلہ کی ایک رائے کے مطابق نکاح مکرہ صحیح اور نافذ ہو گا۔ ان فقہاء نے آیات نکاح کے عموم سے استدلال کرنے کے علاوہ بعض روایات کو بھی استدلال میں پیش کیا ہے جن میں سے بعض مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) ارشاد نبوی ﷺ ہے ثلاث جدھن جد و بزلھن جد : النکاح و الطلاق و الرجعة (۹۶) یعنی تین امور میں ہزل اور سنجیدہ پن کا ایک ہی حکم ہے، نکاح، طلاق اور رجعت میں غلام کو آزاد کرنا اور نکاح

(۲) ارشاد نبوی ﷺ ہے۔ من طلق وھو لاعب فطلاقه جائز ۔ و من اعتق وھو لاعب فعتاقه جائز و من انکح وھو لاعب فنکاحه جائز (۹۷) جس نے مذاق میں طلاق دے دی تو اس کی طلاق جائز ہو گی، جس نے مذاق میں غلام کو آزاد کیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور جس نے مذاق میں نکاح کیا تو یہ نکاح جائز ہو گا۔

(۳) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ثلاث لالعب فیھن : النکاح و

ہیں۔

جمہور کا استدلال

جمہور نے بھی نکاح مکرہ کے ابطال پر دلالت کرنے والے کئی احادیث سے استدلال کیا ہے۔ جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں۔

(۱) عن عائشہ رضی اللہ عنہا ان فتاۃ دخلت علیہا فقالت : ان ابی زوجنی من ابن اخیہ یرفع بی خسیستہ و انا کارھۃ فقالت اجلسی حتی یاتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخبرتہ فارسل الی ابیہا فرعاہ فجعل الامر الیہا فقالت : یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد اجزت ماصنع ابی ولکنی اردت ان اعلم النساء ان لیس للاباء من الامر شیئی (۹۹) یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ان کے پاس ایک نوجوان لڑکی آئی جس نے بتایا کہ اس کے والد نے اس کی شادی اپنے بھتیجے سے کی ہے تاکہ وہ میرے ذریعے سے اس کی خساست دور کر سکے مگر میں اس نکاح پر رضامندی نہیں ہوں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تشریف لانے تک بٹھایا۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو واقعہ بتا دیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے والد کو بلایا تو لڑکی کو اختیار دے دیا۔ اس پر لڑکی بولی کہ مجھے اپنے والد کا فیصلہ منظور ہے لیکن میں عورتوں کو یہ بتا دینا چاہتی تھی کہ باپ دادا کے پاس ایسا کوئی اختیار نہیں ہے۔

(۲) ان خنسا بنت حزام الانصاریہ رضی اللہ عنہا زوجہا ابوھا وہی ثیب فکرھت ذلک فاتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرد نکاحہا (۱۰۰) خنسا بنت حزام انصاریہ رضی اللہ عنہا کے والد نے اس کی شادی کرائی جبکہ وہ شوہر دیدہ تھی۔ اس نے اس نکاح کو ناپسند کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا نکاح رد کر دیا۔

(۳) عن ابی ھریرہ رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : تستامر الیتیمہ فی نفسہا فان صمتت وان ابت فلا جواز علیہا (۱۰۱) حضرت ابو ھریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یتیم لڑکی سے اس کے

محاکمہ

فریقین کے نقطہ ہائے نظر اور دلائل پر غور کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ جمہور کی رائے ٹھوس دلائل پر مبنی ہے کہ نکاح مکرہ کو رسول اللہ ﷺ نے رد کر دیا ہے۔ ان احادیث سے صراحت سے یہ ثابت ہوا ہے کہ نکاح مکرہ باطل ہے۔ جبکہ احناف نکاح مکرہ کو ہازل پر قیاس کرتے ہیں اور نکاح کے بارے عمومی آیات قرآنی سے استدلال کرتے ہیں جو ان خصوصی روایات کے مقابلے میں ناقابل اعتبار ہیں۔ علاوہ ازیں نکاح ایک ایسا عقد ہے جو میاں بیوی کے درمیان انس و محبت کے بغیر ایک بے روح ڈھانچہ ہے اس لئے نکاح مکرہ کو صحیح قرار دینے کا قول نکاح کے روح کے خلاف ہے۔

[illegible]
مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک طلاق مکرہ واقع نہیں ہو گی جبکہ احناف کے نزدیک اکراہ کی صورت میں بھی طلاق واقع ہو گی۔ ان دونوں آراء کو اپنے دلائل کے ساتھ ذرا تفصیل سے ذکر کیا جاتا ہے۔

احناف کی رائے

جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے احناف کے نزدیک طلاق ایک ناقابل فسخ قولی تصرف ہے جس پر اکراہ اثرانداز نہیں ہوتا جس طرح کہ دیگر سارے ناقابل فسخ قولی تصرفات پر اکراہ اثرانداز نہیں ہوتا بلکہ لغو شمار ہوتا ہے۔ امام سرخسی نے لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک مکرہ کے قولی تصرفات منعقد ہونگے ان میں سے جو تصرفات فسخ کو قبول کرتے ہیں جیسے بیع، اجارہ وہ فسخ ہونگے لیکن جو فسخ کو قبول نہیں کرتے جیسے طلاق، نکاح اور عتاق وہ اکراہ کی صورت میں بھی لازم ہونگے۔(۱۰۲) امام کاسانی نے لکھا ہے کہ "جہاں تک طلاق مکرہ کا تعلق ہے وہ واقع ہو گا کیونکہ ارشاد خداوندی ہے فطلقوھن لعدتھن یعنی سوتم ان کو طلاق دیدو ان کی عدت کے لئے۔ نیز ارشاد نبوی ﷺ ہے کل طلاق جائز الا طلاق الصبی والمعتوہ ہر طلاق صحیح ہے سوائے نابالغ اور اور مخبوط الحواس کی طلاق کے۔ علاوہ ازیں جبر و اکراہ کی صورت میں جو چیز زائل ہوتی ہے وہ فاعل کی دلی مرضی و اختیار ہے اور یہ چیز طلاق کے واقع ہونے کے لئے شرط نہیں ہے۔ چنانچہ مذاق میں دی گئی طلاق واقع ہو جاتی ہے حالانکہ اس کی یہ دلی مرضی نہیں ہوتی۔ اسی طرح بسا اوقات آدمی اپنی ایسی بیوی کو جو حسن و جمال میں بے نظیر ہوتی ہے اور اس کی ادائیں انتہائی دلفریب ہوتی ہیں اس کے دین میں خلل کی وجہ سے طلاق دے دیتا ہے حالانکہ وہ دل سے ایسا کرنا نہیں چاہتا اور طلاق اس عورت پر واقع ہو جاتی ہے۔" (۱۰۳) امام کاسانی نے مزید لکھا ہے "جبر و اکراہ کے تحت کیا گیا ہر فعل اس امت کو معاف کر دیا گیا ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا اور ہر قولی تصرف اکراہ کے تحت عمل میں آ جاتا ہے کیونکہ جبر و اکراہ اقوال پر اثرانداز نہیں ہوتا جیسے عقائد پر موثر نہیں ہوتا۔"(۱۰۴)

جمہور کی رائے

جمہور کے نزدیک مکرہ کی طلاق واقع نہیں ہو گی یہ مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے۔ صاحب شرح الصغیر نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو طلاق پر

توریہ ترک کر دے تو طلاق تب بھی واقع نہیں ہو گی جیسا کہ صاحب شرح الصغیر نے لکھا ہے کہ اگر مکرَہ باوجود جاننے کے توریہ ترک کر دے تب بھی اس پر کچھ لازم نہیں ہو گا بلکہ اگر اسے کہا جائے کہ بیوی کو طلاق دے دو اور وہ تین طلاق دے دے تب بھی اس پر کچھ لازم نہیں ہو گا کیونکہ مکرَہ اکراہ کی حالت میں مجنون کی طرح اپنے نفس کا مالک نہیں ہوتا۔(۱۰۵)

جہاں تک شافعیہ کا تعلق ہے صاحب مغنی المحتاج نے لکھا ہے کہ طلاق مکرَہ واقع نہیں ہو گی جب تک اس کے اختیار اور رضامندی کا قرینہ موجود نہ ہو۔ اور یہ کہ اکراہ کے لئے شرط یہ ہے کہ مکرَہ نے جو دھمکی دی ہے وہ اس پر ولایت یا غلبے کی وجہ سے عمل کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔ اور مکرَہ نہ صرف اس دھمکی کو دفع کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو بلکہ اس کو یہ بھی خوف ہو کہ اگر وہ اس دھمکی کے مطابق عمل کرنے سے باز رہا تو مکرِہ اپنی دھمکی پر عمل کر دے گا۔ طلاق مکرَہ واقع نہ ہونے پر انہوں نے مندرجہ ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے۔

(۱) رفع عن امتی الخطا والنسیان وما استکر ھوا علیہ
(۲) لا طلاق فی اغلاق(۱۰۶)

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے ان قدامہ نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو طلاق پر مجبور کیا جائے تو طلاق لازم نہیں آئے گی اور اس میں امام احمد سے کوئی مخالف رائے مروی نہیں ہے۔ انہوں نے بھی انہی احادیث کو استدلال میں پیش کیا ہے جن سے مالکیہ اور شافعیہ نے استدلال کیا ہے۔ یعنی حدیث نبوی ﷺ ان اللہ وضع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث انہا قالت سمعت رسول اللہ ﷺ یقول لا طلاق فی اغلاق اور اغلاق کے معنی بیان کرتے ہوئے لکھا ہے "معناہ فی اکراہ" اور اس پر صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے۔(۱۰۷) آگے لکھا ہے کہ وہ طلاق پر مکرَہ تب ہو گا جب دھمکی کے ساتھ ساتھ اسے کسی موجب الم عذاب میں مبتلا کیا جائے جیسے مار پیٹ، گلا گھونٹنا پاؤں مروڑنا، قید کرنا اور پانی میں غوطہ دینا وغیرہ۔(۱۰۸) اسی طرح ابن رشد نے طلاق مکرَہ کے مسئلے میں ائمہ کے اقوال نقل کرتے ہوئے راجح رائے یہ قرار دی ہے کہ طلاق مکرَہ واقع نہیں ہو گی اور اس کی علت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اظہر بات یہ ہے کہ مکرَہ طلاق کے الفاظ اگرچہ اپنے اختیار سے واقع کرتا ہے لیکن ایسے شخص کو شریعت نے مکرَہ کا نام دیا ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان (۱۰۹)

احناف اور جمہور کے آراء کے ساتھ ان کے بعض دلائل کا بھی اجمالاً ذکر ہو چکا ہے۔
اب ان دلائل کو نقد و جرح کے ساتھ کچھ تفصیل سے ذکر کیا جاتا ہے۔

احناف کے دلائل

(۱) احناف نے بعض ایسی آیات سے طلاق مکرہ کے واقع ہونے پر استدلال کیا ہے جو عموی حکم رکھتے ہیں اور جن کا مسئلہ طلاق مکرہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں بنتا' انہوں نے ارشاد خداوندی فطلقوھن لعدتھن (۱۱۰) سے استدلال کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ آیت قرآنی طلاق میں اکراہ اور عدم اکراہ میں فرق نہیں کرتی اس لئے طلاق مکرہ بھی واقع اور نافذ ہو گی۔

(۲) احناف نے اس حدیث نبوی ﷺ سے بھی استدلال کیا ہے کل طلاق واقع الا طلاق الصبی والمجنون(۱۱۱) یعنی ہر طلاق واقع ہوتی ہے سوائے صبی اور مجنون کی طلاق کے۔ اس طرح احناف اس حدیث سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ طلاق مکرہ بھی واقع ہو گی۔ لیکن اصول حدیث کی کسوٹی پر پرکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ علامہ زیلعی نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے۔ ترمزی کا قول ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا ہمیں معلوم نہیں سوائے عطاء بن عجلان کی روایت کے اور وہ "ضعیف ذاھب الحدیث" ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت اس طرح ہے کل طلاق جائز الا طلاق المعتوہ(۱۱۲)

(۳) احناف نے صفوان بن عمرو الطائی کی اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے۔ ان امراۃ کانت تبغض زوجھا فوجدتہ نائما فاخذت سکینا" و جلست علی صدرہ فوضعت السکین علی حلقہ و قالت لتطلقنی ثلاثا" البتۃ اولا نبحنک فنا شدھا اللہ فابت علیہ فطلقھا ثلاثا" فذکر ذلک لرسول اللہ ﷺ فقال علیہ الصلاۃ والسلام (لاقیلولۃ فی الطلاق)(۱۱۳) یعنی ایک عورت اپنے شوہر کو ناپسند کرتی تھی اس نے اسے سویا ہوا پایا اور چھری لے کر اس کے سینے پر بیٹھ گئی اور اس کے گلے پر چھری رکھ کر کہا کہ مجھے تین طلاق دے دو ورنہ ذبح کر دوں گی۔ اس آدمی نے اسے اللہ کا واسطہ دیا لیکن عورت نہ مانی اور اس نے اسے تین طلاقیں دے دیں اور حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر پورا قصہ سنایا۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ طلاق میں قیلولہ نہیں۔ اور قیلولہ کے معنی علمائے لغت نے رفع اور فسخ کے کئے ہیں۔ "والقیلولۃ معناہ

علامہ زیلعی ؒ نے اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں غازی بن جبلہ الجبلانی ہے اور وہ منکرالحدیث ہے۔ اور اس کی دوسری سند میں "بقیہ" ہے جو متروک ہے۔ امام بخاری نے کہا ہے کہ "جبلہ" طلاق مکرہ کے بارے میں منکرالحدیث ہے۔(۱۱۵)

(۴) احناف نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے۔
ثلاث جدھن جد وھزلھن جد' الطلاق و العتاق والرجعه (۱۱۶)

اس حدیث کو حاکم نے صحیح قرار دیا ہے لیکن ترمذی نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ یہ "حسن غریب" ہے تاہم ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ اس حدیث پر بہت سے اہل علم صحابہ نے عمل کیا ہے۔(۱۱۷) اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے احناف نے طلاق کے معاملے میں مکرہ کو ہازل پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح ہازل طلاق دینے کا ارادہ نہیں رکھتا لیکن منہ سے لفظ طلاق نکلنے پر اس کی طلاق واقع ہو جاتی ہے اسی طرح مکرہ کا بھی طلاق دینے کا ارادہ نہیں ہوتا اس لئے جب ہازل کی طرح زبان سے طلاق دے دیتا ہے تو اسے واقع ہو جانا چاہئے۔ کیونکہ جیسا کہ امام کاسانی نے لکھا ہے۔ "جبر و اکراہ کی صورت میں جو چیز زائل ہوتی ہے وہ فاعل کی دلی مرضی و اختیار ہے اور یہ چیز طلاق کے واقع ہونے کے لئے شرط نہیں ہے۔ چنانچہ مذاق میں دی گئی طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے حالانکہ اس کی یہ دلی مرضی نہیں ہوتی۔(۱۱۸)

لیکن دیگر علماء نے احناف کے اس قیاس کو قیاس مع الفارق قرار دیا ہے۔ امام قرطبی نے لکھا ہے۔ کہ یہ قیاس باطل ہے کیونکہ ہازل نے طلاق واقع کرنے کا قصد کیا ہے اور اس پر راضی ہے جبکہ مکرہ اس پر راضی نہیں ہے اور نہ وہ طلاق کی نیت رکھتا ہے۔ حالانکہ ارشاد نبوی ﷺ ہے انما الاعمال بالنیات اعمال کا دارو مدار نیت پر ہے۔(۱۱۹) صاحب عون المعبود نے بھی احناف کے اس قیاس کو قیاس مع الفارق قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ہازل نے سبب یعنی تلفظ بالطلاق کو اختیار کر لیا ہے اور اس پر راضی ہے اور یہ اختیار صحیح ہے لیکن مکرہ نے اختیار فاسد کے ساتھ یہ اقدام کیا ہے اور اس پر راضی نہیں ہے کیونکہ وہ مجبور ہے۔ البتہ یہ ہے کہ ہازل اور مکرہ دونوں اس لفظ پر مرتب ہونے والے حکم پر راضی نہیں ہیں لیکن ہازل کی عدم رضا کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کے اختیار کئے ہوئے لفظ کو شریعت نے ایک حکم کا سبب قرار دیا ہے اور اسے یہ حق نہیں کہ وہ اس سے کسی اور چیز کا ارادہ کر لے اس لئے اس کا یہ ارادہ اس شرعی حکم پر رضامندی میں مؤثر نہیں ہو گا کہ اس سے اس حکم کو ساقط کیا جائے۔

اختیار فاسد ہے، اور حکم پر اس کی رضامندی معدوم ہے کیونکہ اس نے طلاق کا قصد ہی نہیں کیا ہے۔(۱۳۰) اور یہی مستحسن بات ہے کیونکہ اکراہ کو ھزل پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق معلوم ہوتا ہے۔ احناف نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے ایک حکم سے بھی استدلال کیا ہے کہ انہوں نے بھی طلاق مکرہ کو نافذ قرار دیا تھا۔(۱۳۱)

جمہور کے دلائل

جمہور فقہاء نے طلاق مکرہ واقع نہ ہونے پر جن روایات سے استدلال کیا ہے ان میں سے بعض کا ذکر بھی ان کے آراء کے ساتھ آ چکا ہے۔ ان آراء کو بھی علمی محاکمے کے ساتھ کچھ تفصیل سے ذکر کیا جاتا ہے۔ جمہور نے مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کیا ہے۔

(۱) عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا طلاق ولا عتاق فی اغلاق(۱۳۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ اغلاق میں طلاق اور عتاق صحیح نہیں۔

اس حدیث میں وارد لفظ "اغلاق" کے معنی کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ "ابو عبید اور القتیبی نے کہا ہے کہ اغلاق کے معنی اکراہ کے ہیں اور ابوبکر نے کہا ہے کہ میں نے ابن درید نحوی اور ابو طاہر نحوی سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ اس سے اکراہ مراد ہے کیونکہ جب کسی کو مجبور کیا جائے تو اس کی رائے پر پابندی لگ جاتی ہے۔"(۱۳۳) بعض علماء نے اس کے معنی "غضب" کے بھی کئے ہیں۔ امام ابو داؤد نے کہا ہے کہ میرا خیال ہے کہ اس کا معنی غضب ہے۔(۱۳۴) ابن قدامہ نے حاشیہ میں امام احمد بن حنبل کا بھی یہی قول نقل کیا ہے یعنی یہ کہ اغلاق کا معنی غضب ہے۔(۱۳۵)

اغلاق کے مفہوم میں اس اختلاف کی موجودگی میں یہ حدیث جمہور کے لئے کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے۔

(۲) جمہور نے اُس حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے استدلال کیا ہے۔ ان اللہ وضع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ(۱۳۶) اللہ تعالیٰ نے میری امت کو خطاء بھول چوک اور جس کام پر ان کو مجبو کیا جائے، معاف کر دیا ہے۔

یہ حدیث مختلف طرق اور الفاظ کے ساتھ مروی ہے مگر کوئی طریق بھی ضعف سے خالی

استاد محمد سلیم شاہ نے اس ضمن میں لکھا ہے "کثرت طرق کی وجہ سے اگرچہ روایت کو قوت حاصل ہو جاتی ہے اور ضعف کے درجے سے نکل جاتی ہے لیکن اس قدر کمزور روایت پر دین کے عظیم مسائل کا فیصلہ کرنا محل نظر ہے۔" (۱۲۸) لیکن جمہور کے حق میں موجود دیگر بے شمار دلائل کے ساتھ ساتھ یہ حدیث بھی ان کے موقف کو مضبوط کرتی ہے۔

(۳) اس رائے کے حامل علماء نے مؤطا امام مالک کی ایک روایت سے بھی استدلال کیا ہے۔ ثابت بن احنف سے روایت ہے کہ اس نے عبدالرحمن ابن زین ابن الخطاب کی لونڈی "ام ولد" سے شادی کر لی۔ کہتے ہیں کہ اس کے بیٹے عبداللہ نے مجھے بلایا ان کے پاس کوڑے اور لوہے کی دو ہتھکڑیاں پڑی ہوئی تھیں اور دو غلام بیٹھے ہوئے تھے۔ پھر پوچھا کہ تم نے میرے والد کی لونڈی سے میری اجازت کے بغیر شادی کر لی ہے اس لئے میں تمہیں جان سے مار دوں گا۔ پھر کہا کہ اس کو طلاق دے دو ورنہ میں ویسا ہی کر دوں گا۔ میں نے کہا کہ میں نے اسے ایک ہزار طلاق دے دی ہے۔ اور جب میں ان کے ہاں سے نکل کر عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ کو ماجرا سنایا تو ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ طلاق نہیں ہوئی' اپنی بیوی کے پاس جاؤ۔ پھر میں نے عبداللہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ سے پوچھا تو اس نے بھی وہی جواب دیا۔ (۱۲۹)

(۴) جمہور نے عبدالملک بن قدامہ بن ابراہم الجمحی سے مروی ایک اثر سے بھی استدلال کیا ہے جو انہوں نے اپنے والد سے نقل کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی شہد لینے کے لئے اپنے آپ کو رسی سے باندھ کر خود نیچے لٹک گیا۔ اس کی بیوی نے قسم اٹھائی کہ اگر اس نے اسے طلاق نہ دی تو وہ رسی کو کاٹ کر اسے ہلاک کر دے گی۔ اس پر اس نے بیوی کو تین طلاقیں دے دیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آ کر یہ واقعہ سنایا اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ارجع الی اهلک فانه لیس بطلاق اپنی بیوی کے پاس جاؤ یہ طلاق واقع نہیں ہوئی ہے۔ (۱۳۰)

لیکن یہی روایت اس کے بالکل برعکس مفہوم میں بھی مروی ہے جس کے الفاظ یوں ہیں۔ فرفع الی عمر فابانها منه وہ آدمی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس مقدمہ لے گیا تو انہوں نے اس عورت کو اس سے الگ کر دیا۔ (۱۳۱)

امام زیلعی نے لکھا ہے کہ اس اثر کے دونوں روایات منقطع ہیں اس لئے کہ ابن قدامہ ابن ابراہیم الجمحی کا سماع حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں۔ (۱۳۲)

دونوں کے دلائل کا بغور جائزہ لینے کے بعد یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ احناف کے دلائل جمہور کے دلائل کے مقابلے میں زیادہ کمزور اور ناقابل حجت ہیں کیونکہ جیسا کہ ہم ان دلائل پر بحث میں واضح کر چکے ہیں احناف کے دلائل طلاق مکرہ کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ عمومی نوعیت کے ہیں جب کہ ان کے مقابلے میں جمہور کے دلائل طلاق مکرہ کے ساتھ خاص ہیں اور اگرچہ جمہور کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں لیکن دلائل کی کثرت کو دیکھتے ہوئے جمہور کی رائے راجح معلوم ہوتی ہے۔ شریعت نے تو اکراہ و اضطرار کی صورت میں نہ صرف حرام چیزوں کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے بلکہ کلمہ کفر تک کہنے کی بھی اجازت دی ہے۔ لیکن جن فقہاء نے اکراہ کی صورت میں طلاق واقع نہ ہونے کی رائے دی ہے۔ وہ بھی شاید اس ضمن میں بعض متصادم روایات سے متاثر ہو کر کچھ تذبذب کا شکار ہیں۔ مثلاً" شافعیہ کے نزدیک طلاق مکرہ کے واقع نہ ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ طلاق کہتے وقت مکرہ طلاق سے اس کے معروف معنی مراد نہ لے بلکہ دوسرے معنی مثلاً" آزاد ہونا وغیرہ مراد لے لے یا اپنی بیوی کا نام لیتے وقت اس نام کی کسی دوسری عورت کا تصور کر لے اور اگر طلاق کے وقت سمجھ بوجھ کے باوجود اس نے وہ معنی مراد نہیں لئے یا اپنی بیوی کی جگہ کسی دوسری عورت کو خیال میں نہیں لایا تو پھر اکراہ کی صورت میں بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔(۱۳۳) اسی طرح حنابلہ نے بھی طلاق پر مجبور کئے جانے والے شخص کی تاویل اور نیت کا اعتبار کیا ہے لیکن ان کے نزدیک اگر وہ تاویل نہ کرے تو بھی مکرہ کی طلاق واقع نہیں ہو گی کیونکہ ایسی حالت میں تاویل ذہن میں آتی کہاں ہے۔(۱۳۴)

ان حالات میں مناسب یہ ہو گا کہ معاملہ قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے کہ وہ ہر ایسے واقعہ کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینے کے بعد طلاق واقع ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کر لے۔ اگر حالات اور زوجین کے مفاد کا تقاضا یہی ہو کہ یہ رشتہ ختم ہو تو طلاق مکرہ کو نافذ قرار دے دے۔ اور اگر تقاضا اس کے برعکس ہو تو اکراہ کا اعتبار کرتے ہوئے اس طلاق کے واقع نہ ہونے کا فیصلہ کر لے جیسا کہ استاد محمد سلیم شاہ نے بھی رائے دی ہے۔(۱۳۵)

طلاق کے بعد عقد نکاح ختم کرنے کا سب سے زیادہ مروج طریقہ خلع ہے جو عورت کی طرف سے ہوتا ہے۔ شریعت نے اگر ناگزیر حالات میں مرد کو طلاق کا حق دیا ہے تو عورت کو بھی صرف مرد کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑا ہے اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کو ناپسند کرتی ہو اور اس کی نفرت اس انتہاء کو پہنچ گئی ہو کہ محبت و مودت کی زندگی کی طرف واپس آنے کی کوئی صورت باقی نہ رہ گئی ہو تو شریعت نے اسے بھی خلع کے ذریعے اس کی زوجیت سے نکلنے کا حق دیا ہے۔ لیکن جس طرح مرد کو طلاق کی صورت میں مہردینا ہوتا ہے اسی طرح عورت بھی اگر خلع کے ذریعے اس رشتے کو ختم کرنا چاہے تو اسے بدل خلع دینا پڑتا ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے فان خفتم الا یقیما حدود الله فلا جناح علیهما فیما افتدت به(۱۳۶) "ہاں اگر زن و شوہر کو خوف ہو کہ وہ خدا کی حدوں کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو اگر عورت خاوند کے ہاتھ سے رہائی پانے کے بدلے میں کچھ دے ڈالے تو دونوں پر کچھ گناہ نہیں۔" سید سابق نے لکھا ہے کہ شوہر کا فدیہ لینا عدل و انصاف کے عین مطابق ہے کیونکہ اس نے اس کو مہر دیا ہے اور شادی کے سارے اخراجات اور تکالیف اٹھائے ہیں اور وہی ہے جو اس پر خرچ کرتا رہا ہے اس لئے اگر وہ علیحدگی کا مطالبہ کرتی ہے تو انصاف یہ ہے کہ جو اس نے لیا ہے وہ واپس لوٹا دے۔(۱۳۷)

طلاق مکرہ واقع ہونے یا نہ ہونے میں احناف اور جمہور کے جس اختلاف کا ذکر ہو چکا ہے وہی اختلاف ان کے درمیان اکراہ کے تحت خلع میں بھی ہے۔ یعنی جمہور کے نزدیک یہ خلع باطل ہو گا جبکہ احناف کے نزدیک اکراہ کی صورت میں طلاق کی طرح خلع بھی صحیح ہو گا۔ لیکن چونکہ خلع میں عورت کو بدل خلع بھی دینا پڑتا ہے جو ایک مالی معاملہ ہے اور اس طرح خلع میں اکراہ کی بعض صورتیں طلاق سے مختلف ہیں۔ لہذا اکراہ کے تحت خلع میں فقہاء کی آراء کا ذرا تفصیل سے ذکر کیا جاتا ہے۔

احناف کی رائے

احناف کے نزدیک اگر کسی عورت کو مجبور کیا جائے کہ وہ اپنے شوہر سے خلع کرے اور عورت نے مجبوراً" ایسا ہی کیا تو اس طرح علیحدگی یا طلاق صحیح ہے البتہ عورت پر بدل خلع کی ادائیگی ضروری نہیں کیونکہ وہ مکرهہ ہے۔ چونکہ بدل خلع کی ادائیگی ایک مالی معاملہ ہے اور مال کے بارے میں اکراہ مئوثر ہوتا ہے اور خلع تو اس لئے صحیح ہے کہ وہ طلاق کی ایک قسم ہے اور طلاق میں اکراہ مئوثر نہیں ہوتا۔(۱۳۸)

کے تحت مجبور کیا جائے کہ وہ ہزار درہم کے عوض شوہر کی طرف سے دی گئی طلاق قبول کر لے جبکہ اس کا مہر چار ہزار یا پانچ سو درہم ہے تو اس سے طلاق رجعی واقع ہو جائے گی لیکن اس مرد پر مال کی ادائیگی لازم نہیں ہو گی کیونکہ مالی التزام کے لئے رضامندی شرط ہے۔ لیکن اگر عورت بعد میں اس مال کے عوض اس طلاق پر اپنی رضامندی ظاہر کر دے تو طلاق بائن ہو جاتی ہے اور اس پر مال مقرر کی ادائیگی لازم ہو جاتی ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کی رائے ہے لیکن امام محمد کے نزدیک جو امام ابو یوسف کا بھی ایک قول ہے یہ اجازت باطل ہو گی اور طلاق رجعی ہی ہو گی۔ یعنی اس قول کے مطابق بعد میں عورت کی رضامندی کا کوئی اعتبار نہیں۔(۱۳۹) اسی طرح اگر میاں اور بیوی دونوں کو طلاق اور قبول طلاق پر مجبور کیا جائے تو طلاق واقع ہو جائے گی لیکن کوئی مالی التزام لازم نہیں آئے گا۔ امام سرخسی نے لکھا ہے۔ "اگر کسی زوج کو مجبور کیا جائے کہ وہ ہزار درہم کے عوض اپنی بیوی کو طلاق دے دے اور بیوی کو اسے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ دونوں ایسا ہی کر لیں تو طلاق مالی التزام کے بغیر واقع ہو جائے گی کیونکہ اکراہ ایجاب و قبول کے منافی نہیں البتہ اس سے رضامندی معدوم ہو جاتی ہے اور مالی التزام رضامندی کے بغیر واجب نہیں ہوتی۔"(۱۴۰)

جمہور کی رائے

جمہور فقہاء کے نزدیک خلع پر اکراہ کا وہی حکم ہے جو طلاق مکرہ کا ہے کیونکہ جمہور فقہاء کچھ فروعی اختلافات کے ہوتے ہوئے بھی اس بات پر متفق ہیں کہ خلع طلاق کی ایک قسم ہے اور اس پر اکراہ کی صورت میں وہی احکام لاگو ہونگے جو طلاق مکرہ کے ہیں یعنی یہ کہ خلع باطل ہو گا۔(۱۴۱)

جہاں تک بدل خلع کی بات ہے تو اس پر احناف اور دیگر سارے مذاہب کے فقہاء متفق ہیں کہ اکراہ کی صورت میں بدل خلع لازم نہیں ہو گا کیونکہ مالی التزام کے لئے رضامندی ضروری ہے۔ البتہ اس کے مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بدل خلع اس مال کے برابر بھی ہو سکتا ہے جو شوہر نے اس عورت کو دیا ہے۔ اور اس میں بشرط رضامندی کی بیشی کرنا بھی جائز ہے البتہ حنابلہ کے نزدیک مستحب بات یہ ہے کہ جتنا مال شوہر نے دیا ہے اس سے زیادہ نہ لیا جائے۔(۱۴۲) احناف نے بھی اس مال سے زیادہ لینا شوہر کے لئے مکروہ قرار دیا ہے۔(۱۴۳)

شوہر اپنی بیوی کو طلب خلع پر مجبور کر دے یعنی اپنے برے سلوک سے اس کو اتنا تنگ کر دے کہ وہ بدل خلع دینے پر مجبور ہو جائے تو جمہور کے نزدیک اس کے لئے بدل خلع لینا حلال نہیں ہو گا۔ احناف کے نزدیک اگر زیادتی اور نشوز مرد کی جانب سے ہو تو اس عورت سے کچھ مال لینا اس کے لئے مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے وان اردتم استبدال زوج مکان زوج و آتیتم احداھن قنطارا" فلا تاخذوا منہ شیا"(۱۴۴) مالکیہ کے نزدیک بھی ضرر دینے کی صورت میں اگر عورت خلع پر مجبور ہو جائے تو اس کے لئے اس سے کوئی چیز لینا بھی حلال نہیں ہو گا اور اگر لیا ہو تو واپس کرنا واجب ہو گا۔(۱۴۵) اسی طرح ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو مارے پیٹے اور اس کو اذیت میں رکھے یا اس کے حقوق جیسے نفقہ وغیرہ اس کو نہ دے تاکہ وہ بدل خلع دے کر خلع لینے پر مجبور ہو جائے تو یہ خلع باطل اور عوض مردود ہو گا جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے ولا یحل لکم ان تاخذو مما آتیتمو ھن شیا" الا ان یخافا الا یقیما حدود اللہ اسی طرح ارشاد خداوندی ہے لا یحل لکم ان ترثوا النساء کرھا ولا تعضلوھن لتذھبوا ببعض ما آتیتموھن اور یہ ایسا عوض ہے جس پر اس عورت کو مجبور کیا گیا ہے۔(۱۴۶)

جیسا کہ ہم نے طلاق مکرہ کے تحت جمہور کی رائے کی طرف میلان کے ساتھ راجح رائے یہ قرار دی تھی کہ یہ معاملہ قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے کہ وہ احوال و ظروف اور فریقین کا موقف سننے کے بعد جس رائے کے مطابق چاہے فیصلہ کر دے۔ اسی طرح اکراہ کے تحت خلع کی صورت میں بھی خصوصا" جب اس کو شوہر نے خلع پر مجبور کیا ہو قاضی فریقین کا موقف سننے کے بعد اگر مناسب سمجھے تو نہ صرف اس عورت کو مالی التزام سے مبرا قرار دیتے ہوئے بلکہ اس کے حق میں مہر کا فیصلہ کرتے ہوئے اس خلع کو صحیح قرار دے دے جیسا کہ احناف کی رائے ہے اور اگر مناسب سمجھے تو جمہور کی رائے کے مطابق اس خلع کو باطل قرار دے دے اور جب خلع باطل ہو گیا تو مالی التزام کا تو پھر سوال ہی نہیں رہا۔

اقرار اور قسم (یمین) میں اکراہ کا حکم اور فقہی اثر

اس فصل میں ہم اقرار ویمین (قسم) پر اکراہ کے اثرات کے حوالے سے بحث کریں گے کیونکہ اقرار ثبوت حق کے لئے ہوتا ہے اور قسم توثیق حق کے لئے ہوتا ہے۔

اقرار میں اکراہ کا حکم اور فقہی اثر

اقرار لغت میں افعال کے وزن پر ہے جو قر یقر سے ماخوذ ہے جس کا معنی قرار پانا ہے۔(۱۴۷) اقرار کی شرعی تعریف فقہاء نے یوں کی ہے۔ اخبار عن حق سابق علی المخبر (۱۴۸) یعنی اپنے ذمہ سابق حق کے بارے میں خبر دینا۔ عبارة عن الاخبار بما علیه من الحقوق وهو ضد الجحود(۱۴۹) یعنی اپنے ذمے موجود حقوق کی خبر دینا اور یہ جحود یا انکار کی ضد ہے۔ ان تعریفات کی رو سے اقرار اس اعتراف کا نام ہے جس کا تعلق ایک ایسے حق سے ہو جو پہلے مقر (اقرار کرنے والے) کے ذمہ ثابت ہو

جمہور فقہاء کے نزدیک صحت اقرار کے لئے شرط ہے کہ مقر بالغ عاقل اور مختار ہو اور اس کے اقرار میں تہمت کا پہلو نہ ہو۔(۱۵۰) اگر کسی کو ناحق کسی چیز کے اقرار پر مجبور کیا جائے تو جمہور کے نزدیک یہ اقرار لغو ہو گا اور اس پر کچھ بھی اثر مرتب نہیں ہو گا۔

امام کاسانی نے لکھا ہے۔ کہ اگر اکراہ اقرار پر ہو تو یہ اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہو گا خواہ جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے وہ قابل فسخ ہو یا ناقابل فسخ کیونکہ اقرار خبر دینے کو کہتے ہیں اور جس چیز کی خبر دی جاتی ہے اس کے موجودہ ہونے کے پہلو کو معدوم ہونے کے پہلو پر ترجیح حاصل ہے لیکن اکراہ کی حالت سچائی پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ انسان اکراہ کی حالت میں جھوٹ بولنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا لہذا رجحان ثابت نہیں ہوتا۔ آگے مزید لکھا ہے کہ "اقرار باب شہادت میں سے ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے یا ایها الذین آمنوا کونوا قومین بالقسط شهداء لله ولو علی انفسکم اور اپنے خلاف گواہی اپنے خلاف اقرار ہی ہو سکتا ہے۔ اور گواہی الزام کی وجہ سے رد کر دی جاتی ہے۔ اور حالت اکراہ میں اس پر بھی الزام آتا ہے۔(۱۵۱)

بلکہ احناف کے نزدیک اکراہ ناقص کے تحت اقرار بھی باطل ہو گا امام سرخسی نے لکھا ہے۔ کہ "اقرار پر اکراہ میں حبس اور قتل کی دھمکی برابر ہے کیونکہ اقرار قولی تصرف ہے جس کی

[illegible] غلام آزاد کرنے یا طلاق یا
نکاح کا اقرار کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ اکراہ کے تحت اس کا اقرار کر دے تو اس کا اقرار باطل ہو گا کیونکہ اقرار خبر ہے جو سچا بھی ہو سکتا ہے اور جھوٹا بھی اور اکراہ کے تحت اقرار اس کے جھوٹا ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اس کا مقصد دفع شر ہے۔(۱۵۳)

اسی طرح مغنی المحتاج میں لکھا ہے کہ مکرہ کا اقرار صحیح نہیں کیونکہ ارشاد خداوندی ہے الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان جب اکراہ کفر کے حکم کو ساقط کرتا ہے تو دیگر چیزوں میں بدرجہ اولیٰ ساقط کرے گا۔(۱۵۴) مکرہ کے اقرار کی عدم صحت پر شافعیہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ رفع عن امتی الخطا والنسیان وما استکرھوا علیہ اور چونکہ یہ ایک ایسا قول ہے جس پر مکرہ کو بغیر حق کے مجبور کیا گیا ہے اس لئے مکرہ کا اقرار بھی بیع کی طرح صحیح نہیں ہو گا۔(۱۵۵)

اسی طرح ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ مکرہ کا اقرار صحیح نہیں ہو گا۔ اگر کسی کو مار پیٹ کے ذریعے زنا کے اقرار پر مجبور کیا جائے تو اس پر حد واجب نہیں ہو گی اور نہ اس پر زنا ثابت ہو گا اور اس بات میں اہل علم کا کوئی اختلاف نہیں کہ مکرہ کے اقرار سے حد کی سزا واجب نہیں ہوتی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے لیس الرجل بامین علی نفسہ اذا جوعتہ اوضربتہ او اوثقتہ یعنی جب آپ نے کسی کو بھوکا رکھا، مارا پیٹا یا باندھا تو وہ اپنے بارے میں امین نہیں ہے۔(۱۵۶) آگے لکھا ہے کہ ابن شہاب نے اس آدمی کے بارے میں کہا ہے جسے کوڑے مار کر اعتراف پر مجبور کیا گیا تھا کہ اس پر حد نہیں ہے اور یہ کہ اقرار سے مقریہ اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ اس میں سچ کا داعیہ موجود ہوتا ہے اور تہمت منتفی ہوتی ہے۔ کیونکہ کسی عاقل شخص پر اپنے نفس کو ضرر پہنچانے کی تہمت نہیں لگائی جا سکتی لیکن اکراہ کی صورت میں ظن غالب یہ ہوتا ہے کہ اقرار سے اس کا مقصود دفع ضرر ہے پس اس سے صدق کا پہلو منتفی ہو گیا اس لئے اس اقرار کو قبول نہیں کیا جائے گا۔(۱۵۷)

البتہ مالکیہ کے نزدیک اگر کسی کو اقرار پر مجبور کیا جائے تو یہ اقرار لازم نہیں ہو گا بلکہ اسے اختیار ہو گا کہ اس کی اجازت دے دے یا اجازت نہ دے۔(۱۵۸)

الغرض جمہور فقہاء کی آراء سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ مکرہ کا اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کی رضا مندی معدوم ہے۔ اور جب اکراہ کے تحت کلمہ کفر کہنے کی اجازت ہے۔ اور ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی رو سے امت سے خطاء، بھول چوک اور وہ گناہ معاف ہے جس پر اس

اکراہ کے تحت اقرار کی مختلف صورتیں

(۱) اگر اکراہ ایک بات پر اقرار کے لئے کیا گیا ہو لیکن مکرَہ نے اس کے بجائے کسی دوسرے کام کا اقرار کر لیا یا اس پر اکراہ کیا گیا ہو کہ فلاں بیوی کو طلاق دینے کا اقرار کر لو اور اس نے دوسری بیوی کو طلاق دینے کا اقرار کر لیا تو اس اقرار کا اعتبار کیا جائے گا اور اس پر مترتب کا شرعی مواخذہ ہو گا۔(۱۵۹)

(۲) اسی طرح اس اقرار کا بھی اعتبار کیا جائے گا جو اکراہ ختم ہونے کے بعد کیا گیا ہو۔ علامہ کاسانی نے اس کی صورت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر اس پر اقرار کرنے کے لئے اکراہ کیا جائے اور اقرار کرنے سے پہلے ہی اس کو چھوڑ دیا جائے پھر اسے پکڑ لیا جائے اور از سر نو اکراہ ہوئے بغیر ہی وہ اس کا اقرار کر لے تو اس دوران اگر وہ اکراہ کرنے والے کی نظروں سے اوجھل نہ ہو گیا ہو تاآنکہ اس کے آدمی نے اس کو پکڑ کر دوبارہ اکراہ کرنے والے کے حوالے کر دیا ہو تو اس اقرار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ اس دوران اس کی نظروں سے اوجھل ہو گیا ہو اور پکڑا جائے اور بغیر اکراہ کے اقرار کر دے تو یہ اقرار برضا و رغبت شمار ہو گا۔(۱۶۰)

امام کاسانی کی یہ رائے اکراہ کے بارے میں فقہاء کی اس رائے کے خلاف ہے جس کی رو سے اگر مکرَہ بعد میں بھی اپنی دھمکی پر عمل کر سکتا ہے تو یہ بھی اکراہ ہے۔ اسی رائے کو ہم بعض شروط کے ساتھ راجح قرار دے چکے ہیں لہٰذا مذکورہ صورت میں اگر مکرَہ نے دوبارہ مکرِہ کی اذیتوں سے بچنے کے لئے پہلے ہی اقرار کر لیا ہو تو اس اقرار کا بھی اعتبار نہیں ہونا چاہئے۔ البتہ اگر یہ اقرار اس نے ایسی فضا جیسے مجلس قضاء میں کیا ہو جو واقعی اکراہ کی فضاء نہیں ہے۔ تو اس اکراہ کا اعتبار لازمی ہے۔

(۳) اکراہ کے تحت اقرار کی ایک صورت یہ ہے کہ اگر ایک آدمی کسی جرم میں مشہور ہے مثلاً" چوری اور اس نے چوری کا اعتراف اکراہ کے تحت کیا ہے تو امام مالک کے اقوال اس بارے میں مختلف ہیں۔ سحنون مالکی سے منقول ہے کہ چوری میں بدنام آدمی نے اگر اکراہ کے تحت چوری کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار صحیح ہے اور یہ امام مالک کا ایک قول ہے۔ لیکن امام مالک کا دوسرا قول یہ ہے جو مشہور ہے کہ اس سے چوری ثابت نہیں ہو گی بلکہ اگر چور کے بتانے پر مسروقہ مال برآمد بھی کر لیا گیا تب بھی یہ

جرم (چوری) میں بدنام نہ ہو۔(۱۶۱)

دونوں آراء کا بغور جائزہ لینے پر پہلی رائے کا رجحان ظاہر ہے کیونکہ چوری یا ڈاکہ ڈالنے میں بدنام آدمی اگر اکراہ کے تحت جرم کا اقرار کرنے کے بعد مال مسروقہ کی نشاندھی کرتا ہے اور مال مسروقہ کی پہچان بھی ہو جاتی ہے تو پھر اس کے اقرار کو صحیح قرار دینے میں کوئی مانع نہیں کیونکہ اکراہ کی وجہ سے سچ نہ بولنے کا جو احتمال پیدا ہو گیا تھا وہ مال مسروقہ کی برآمدگی سے خود بخود ختم ہو گیا ہے جیسا کہ امام سرخسی نے حسن بن زیاد سے روایت نقل کی ہے کہ بعض امراء نے ان کے پاس ایک سوال بھیجا کہ چور سے اعتراف کرانے کے لئے اس کی پٹائی کی جا سکتی ہے یا نہیں انہوں نے کہا کہ پٹائی کی جا سکتی ہے لیکن اس کو نہ تو زخمی کیا جائے اور نہ اس کی ھڈی توڑی جائے۔ پھر اپنے فتوے پر نادم ہو کر خود امیر کے پاس گئے اور دیکھا کہ پٹائی کی وجہ سے چور نے اقرار کر لیا ہے اور مال مسروقہ کی نشاندھی کی ہے۔ حسن بن زیاد نے جب مال مسروقہ کو دیکھا تو کہا میں نے اس سے زیادہ حق کے مشابہ ظلم نہیں دیکھا ہے۔(۱۶۲) آگے امام سرخسی نے لکھا ہے کہ "اہل مدینہ (مالکیہ) کے قول کے مطابق حکمران کو یہ حق حاصل ہے کہ جرم کی شہرت رکھنے والے شخص سے مار پیٹ اور قید و بند کے ذریعے اعتراف کرائے کیونکہ گناہ کبیرہ کرنے والے بہ رضا و رغبت بہت کم اپنی گناہوں کا اعتراف کرتے ہیں اور ان کے نزدیک ایسا آدمی اگر جبر و اکراہ کے تحت اقرار کر لیتا ہے تو وہ صحیح ہے اور اس کی بنیاد پر اس کو سزا دی جا سکتی ہے۔(۱۶۳)

لہذا راجح رائے یہی معلوم ہوتی ہے کہ جرائم کی شہرت رکھنے والے اشخاص سے مار پیٹ کے ذریعے کرایا گیا اقرار و اعتراف صحیح قرار دیا جائے تاکہ معاشرہ ان کے شر سے محفوظ رہ سکے البتہ عام حالات میں اگر کسی کو مار پیٹ کے ذریعے جرم قتل و سرقہ کے اقرار پر مجبور کیا جائے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جیسا کہ جمہور کی رائے ہے اور جیسا کہ شافعی علماء سے منقول اس رائے سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ اگر حاکم کسی متہم کو مار پیٹ کے ذریعے قتل یا سرقہ کے اقرار پر مجبور کرے تو صائب بات یہ ہے کہ یہ اکراہ ہے۔ خواہ وہ مار پیٹ کے دوران جرم کا اقرار کر دے یا بعد میں اس خوف سے کہ اگر اس نے اقرار نہیں کیا تو دوبارہ اس کی پٹائی کی جائے گی۔(۱۶۴)

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مکرہ کا اقرار ہر حال میں باطل ہے۔ بلکہ بعض حنفی علماء نے تو اس حاکم یا قاضی سے قصاص لینے کی بھی رائے دی ہے جو قتل یا سرقہ کے اقرار پر مجبور شخص کو

[illegible]
اور وہ اکراہ کے تحت اقرار کر دے اور اس کو اس اقرار کی بنیاد پر قتل یا قطع کی سزا دی جائے تو اکراہ کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا۔" (۲۶۵) البتہ امام سرخسی نے لکھا ہے کہ اگرچہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے لیکن مستحسن بات یہ ہے کہ اس سے قصاص نہ لیا جائے بلکہ اس پر مالی تاوان (ضمان) عائد کیا جائے۔(۲۶۶)

یمین کے لغوی معنی ہیں برکت' قوت' داہنا ہاتھ' اسی طرح حلف اور قسم کو بھی یمین کہتے ہیں کیونکہ لوگ حلف اٹھاتے وقت ایک دوسرے کا داہنا ہاتھ پکڑتے ہیں۔ یا یہ کہ جس طرح داہنا ہاتھ کسی چیز کی حفاظت کرتا ہے اسی طرح قسم بھی حفاظت کرتی ہے۔(۱۶۷) اور شرعی اصطلاح میں یمین کے معنی ہیں تحقیق الامر اوتوکیدہ بزکر اسم اللہ تعالی اوصفۃ من صفاتہ (۱۶۸) یعنی اللہ کے نام یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کسی چیز کو محقق اور مستحکم کرنا۔ اس تعریف سے ثابت ہوتا ہے کہ حلف اللہ کے نام کے ذکر سے یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کے ذکر سے منعقد ہو سکتا ہے۔ فقہاء نے یمین کی یہ بھی تعریف کی ہے۔ عقد قوی بہ عزم الحالف علی الفعل اوالترک(۱۶۹) یعنی یمین ایسا عقد ہے جو کسی کام کے کرنے یا اسے ترک کرنے کے بارے میں حلف اٹھانے والے کے عزم کو تقویت دیتا ہے۔

حلف اٹھانے کی مشروعیت قرآن و سنت سے ثابت ہے۔ ان قدامہ نے لکھا ہے کہ فقہاء کے نزدیک حلف اٹھانا جائز ہے۔ لیکن اس میں افراط سے کام لینا مکروہ ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: ولا تطع کل حلاف مھین اور اس کے لئے مذمت کے یہ الفاظ اس فعل کے مکروہ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔(۱۷۰) ابن قدامہ نے مزید لکھا ہے کہ بعض کے نزدیک حلف اٹھانا ہر حالت میں مکروہ ہے۔ جیسا کہ انہوں نے اس ارشاد خداوندی سے استدلال کیا ہے۔ "ولا تجعلوا اللہ عرضۃ لایمانکم" لیکن حضور ﷺ خود بہت قسمیں اٹھایا کرتے تھے اور جہاں تک مذکورہ آیت کا تعلق ہے اس کے معنی ہیں کہ اللہ پر تمہاری قسمیں تمہارے لئے نیکی اور تقویٰ اختیار کرنے اور اصلاح بین الناس کرنے میں مانع نہ ہوں یعنی یہ کہ کوئی شخص قسم اٹھائے کہ وہ نیکی تقویٰ اور اصلاح بین الناس نہیں کرے گا اور پھر نیکی کے ان کاموں سے اس لئے منع رہے کہ حانث نہ ہو جائے تو اس سے اللہ نے منع فرمایا ہے۔(۱۷۱)

اسی طرح ابن قدامہ نے یمین کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں۔

(۱) واجب = اور یہ ایسا حلف ہے جو کسی معصوم کو ہلاکت سے بچائے جیسا کہ سوید بن حنظلہ نے وائل بن حجر کو اس کے دشمنوں سے بچانے کے لئے حلف اٹھایا تھا کہ وہ اس کا بھائی ہے۔

(۲) مندوب = ایسا حلف ہے جو دو جھگڑنے والوں کے درمیان اصلاح کر دے یا کسی مسلمان کے دل سے کدورت دور کر دے خواہ اس کا تعلق حلف اٹھانے والے سے ہو یا کسی اور سے یا مقصد کسی شر کو دفع کرنا ہو یہ سارے کام مندوب ہیں لہٰذا ان مندوبات

(۳) مباح = وہ حلف جو کسی مباح کام کے کرنے یا اسے ترک کرنے کے لئے ہو۔

(۴) مکروہ = وہ حلف جو کسی مکروہ فعل کے ارتکاب یا ترک مندوب کے لئے ہو۔

(۵) حرام = وہ حلف جو جھوٹ پر مبنی ہو جس کی اللہ تعالیٰ نے مذمت کی ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔ ویحلفون علی الکذب وھم یعلمون کذب بیانی حرام ہے اس لئے اس پر قسم اٹھانے کی حرمت زیادہ شدید ہے۔ اسی طرح جو حلف کسی حق کو باطل کر دے یا کسی بے گناہ کو اپنے مال سے محروم کر دے اس کی حرمت بھی انتہائی شدید ہے۔ جیسا کہ ارشاد نبوی ﷺ ہے۔ من حلف یمینا" فاجرۃ یقتطع بھا مال امری مسلم لقی اللہ وھو علیہ غضبان اسی طرح اس قسم میں سے کسی معصیت پر یا ترک واجب پر قسم اٹھانا بھی ہے۔ کیونکہ جب محلوف علیہ حرام ہے تو ان کے حصول کی طرف لے جانا والا حلف بھی حرام ہی ہو گا۔(۱۷۲)

یمین کی قسمیں

فقہاء نے یمین کی تین قسمیں ذکر کی ہیں (۱) لغو' (۲) غموس (۳) منعقدہ

(۱) یمین لغو

یمین لغو اس قسم کو کہتے ہیں جو قسم کی نیت سے نہ اٹھایا جائے یا زبان سے تو قسم کے الفاظ ادا کئے جائیں لیکن اس کے معنی مقصود نہ ہوں جیسے کوئی کسی کو کہے واللہ تم ضرور یہ کام کرو گے۔ واللہ میں یہ کام نہیں کروں گا۔ اور اس بات پر جمہور کا اتفاق ہے کہ یمین لغو میں کوئی کفارہ نہیں جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔ لایواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم(۱۷۳)

یمین غموس

یمین غموس اس جھوٹے قسم کو کہتے ہیں جس کے ذریعے حقوق غصب کئے جاتے ہیں۔ یا اس قسم کو کہتے ہیں جس کا مقصد دھوکہ اور خیانت ہوتا ہے اور اسے یمین غموس اس لئے کہتے ہیں کہ ایسے قسم اٹھانے والے کو جہنم کی آگ میں غوطے دیے جائیں گے کیونکہ یہ کبائر میں سے ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ﷺ ہے۔ من الکبائر : الا شراک باللہ و عقوق الوالدین و قتل النفس و الیمین الغموس اس لئے جمہور فقہاء کے نزدیک اس میں کفارہ واجب نہیں کیونکہ اس کا گناہ اتنا عظیم ہے کہ اس کا کفارہ ادا نہیں ہو سکتا۔(۱۷۴)

وہ قسم ہے جو حلف اٹھانے والا قصد یا ارادے سے اٹھاتا ہے اور یہ وہ حلف ہے جو جس سے متعلق کسی امر کے کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں اٹھایا جاتا ہے۔ اس میں جمہور کے نزدیک حانث پر کفارہ واجب ہو گا جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے لا یواخذکم اللہ باللغوفی ایمانکم ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اسی طرح ایک اور ارشاد خداوندی ہے واحفظوا ایمانکم اور یہ سارے احکام مستقبل سے متعلق امور سے تعلق رکھتے ہیں۔(۱۷۵) اور یہ کفارہ اتفاق فقہاء سے حانث ہونے والے پر ہر قسم میں ہو گا خواہ وہ فعل واجب پر ہو یا ترک واجب پر یا کسی معصیت کے ارتکاب پر یا کسی مندوب یا مباح فعل کا ارتکاب کرنے یا ترک کرنے پر ہو۔(۱۷۶)

یمین مکرہ کا حکم

یمین مکرہ منعقد ہونے یا نہ ہونے میں جمہور اور احناف کی رائے مختلف ہے۔ احناف کے نزدیک یمین مکرہ کا حکم عام حالت میں کھائی گئی قسم کی طرح ہے اور یہ ایک ایسا قولی تصرف ہے جس پر اکراہ اثرانداز نہیں ہوتا لہٰذا مکرہ کی قسم صحیح ہو گی اور اس پر اس کے احکام مرتب ہونگے۔ اسی طرح اگر کسی کو حنث (قسم توڑنے) پر مجبور کیا جائے تو اس پر کفارہ لازم ہو گا۔ لیکن جمہور کے نزدیک اگر کسی کو قسم پر مجبور کیا جائے تو وہ منعقد نہیں ہو گا اور اس کو وفا کرنا مکرہ پر لازم نہیں ہو گا اور نہ حانث گنہگار ہو گا۔ اسی طرح اگر قسم اٹھانے والے کو حنث پر مجبور کیا جائے تو وہ حانث نہیں ہو گا اور نہ اس پر کفارہ لازم ہو گا۔

احناف اور جمہور کے آراء کو اپنے دلائل کے ساتھ کچھ تفصیل سے ذکر کیا جاتا ہے۔

احناف کی رائے۔

احناف کے نزدیک کسی بھی اکراہ کی صورت میں خواہ تام ہو یا ناقص منعقد ہونے والی قسم صحیح ہو گی۔ امام سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو قسم اٹھانے پر مجبور کیا جائے تو وہ اس پر لازم ہو گی کیونکہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب مشرکین نے اسے پکڑ کر اسے حلف اٹھانے پر مجبور کیا کہ وہ کسی غزوہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد نہیں کریں گے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر دی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کے عہد کو وفا کرو(۱۷۷) امام سرخسی نے مزید لکھا ہے کہ یمین بمنزلت طلاق و عتاق کے ہے جن میں ہنسی مذاق (ھزل) اور سنجیدہ پن کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ اس میں وہ اللہ کے حق کے لئے اپنے نفس کو کسی چیز سے

... مجبور کیا جاتا ہے۔ اس سے یمین میں بھی اکراہ اور طواعیت کا ایک ہی حکم ہو گا۔(۱۷۸) امام زیلعی نے لکھا ہے کہ یمین اور ظہار پر اکراہ اثر انداز نہیں ہوتا کیونکہ یہ دونوں فسخ کا احتمال نہیں رکھتے اور ان میں ہزل اور سنجیدہ پن ایک ہی حکم رکھتے ہیں خواہ یمین طاعت پر ہو یا معصیت پر۔ انہوں نے بھی حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کے واقعے سے استدلال کیا ہے۔(۱۷۹) اسی طرح امام کاسانی نے یمین، نذر، ایلاء اور ظہار میں اکراہ موثر نہ ہونے پر استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس ضمن میں جو نصوص وارد ہوئی ہیں ان کا حکم عام ہے اور ان میں طبیعتوں کی کوئی تخصیص نہیں پائی جاتی جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے ولا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان اور اللہ تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر تمہارا مواخذہ نہیں کرے گا لیکن جو قسمیں تم نے پختہ باندھ لی ہوں ان پر تمہارا مواخذہ کرے گا۔ اسی طرح ارشاد خداوندی ہے ولیوفوا نذورهم یعنی اور انہیں اپنی قسمیں پوری کرنی چاہئیں۔ اسی طرح ارشاد خداوندی ہے۔ یاایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود اے ایمان والو تم اپنے عقد یعنی عہد پورے کیا کرو۔ وغیرہ(۱۸۰) یعنی امام کاسانی کے نزدیک ان آیات کے احکام عمومیت کے حامل ہیں اور ان میں اکراہ اور غیر اکراہ کی کوئی قید و تخصیص نہیں ہے اس لئے مذکورہ تصرفات میں اکراہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ انہوں نے اس رائے کے استدلال میں مزید لکھا ہے کہ یہ قولی تصرفات ہیں اور اکراہ اقوال پر اثرانداز نہیں ہوتا۔(۱۸۱)

جمہور کی رائے

مالکیہ، شافعیہ اور امام احمد بن حنبل کے ایک قول کے مطابق یمین مکرہ منعقد ہی نہیں ہوتی۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے۔ ان کے نزدیک یمین اور نذر وغیرہ میں اکراہ اثر انداز نہیں ہوتا۔ "الفقه علی مذاهب الاربعة" میں اس بارے میں مالکیہ کی رائے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے۔ "اکراہ کے تحت قسم منعقد نہیں ہوتی اور اگر کسی کو قسم توڑنے پر مجبور کیا جائے جیسا کہ اسے زبردستی کسی گھر میں داخل کیا جائے تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہو گا اگرچہ وہ غیر عاقل کی طرف سے مجبور ہو جائے جیسا کہ وہ جانور پر سوار ہو اور وہ بھاگ کر زبردستی اس کو کسی گھر میں داخل کر دے۔"(۱۸۲)

حتیٰ کہ اگر کسی کو مال کی دھمکی دے کر حلف اٹھانے پر مجبور کیا جائے تو مالکیہ کے نزدیک وہ حلف منعقد نہیں ہو گا۔ ابن ماجشون نے لکھا ہے۔ "لایحنث و ان لم یخف

اس قسم کے توڑنے پر حانث نہیں ہوگا۔ امام قرطبی نے ابن ماجشون کی مذکورہ رائے کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ابن ماجشون کی رائے صحیح ہے کیونکہ مال سے مدافعت نفس سے مدافعت کی طرح ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کل المسلم علی المسلم حرام دمه و ماله و عرضه یعنی مسلمان کی جان۔ مال اور عزت دوسرے مسلمان کے لئے حرام ہے۔(۱۸۴)

اسی طرح ابن عربی بڑے زور دار الفاظ میں اس رائے کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "یہ بات بڑی عجیب ہے کہ ہمارے بعض علماء نے قسم توڑنے پر اکراہ کے وقوع اور عدم وقوع میں اختلاف کیا ہے۔ یہ مسئلہ عراقیوں کی طرف سے ہماری طرف سرایت کر گیا ہے۔ پہلے نہ یہ مسئلہ تھا اور نہ وہ تھے قسم پر اکراہ اور اس کے لازم نہ ہونے اور حنث پر اکراہ اور اس کے واقع نہ ہونے میں کیا فرق ہے۔ اے دوستو اللہ سے ڈرو اور مراجعت کر لو۔"(۱۸۵)

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک بھی قسم اٹھانے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اپنے اختیار سے قسم اٹھائے اور یمین مکرہ قابل قبول نہیں۔(۱۸۶)

اسی طرح حنابلہ نے قسم پر مجبور کئے جانے والے شخص کے دو حالات ذکر کئے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ شخص بالکل مجبور و بے اختیار ہو جائے مثلاً" کوئی قسم اٹھا لے کہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا اور اسے پکڑ کر اس گھر میں داخل کیا جائے۔ یا قسم اٹھا لے کہ میں اس گھر سے نہیں نکلوں گا اور اسے پکڑ کر اس کے اختیار کے بغیر نکال دیا جائے تو وہ حانث نہیں ہو گا دوسرا یہ کہ اسے مار پیٹ اور قتل وغیرہ کی دھمکی دے کر قسم اٹھانے پر مجبور کیا جائے تو اس میں دو روایتیں ہیں لیکن ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک وہ حانث نہیں ہوگا۔ جیسا کہ ارشاد نبوی ﷺ ہے عفی لامتی الخطا و النسیان وما استکر هوا علیه پھر یہ کہ یہ بھی اکراہ کی ایک قسم ہے اس لئے وہ قسم توڑنے میں حانث نہیں ہو گا جیسا کہ وہ شخص حانث نہیں ہوتا جو قسم توڑنے پر مجبور و بے اختیار کیا جائے اور رکنا اس کے لئے ممکن نہ رہے۔(۱۸۷)

اسی طرح ابن رجب حنبلی نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو اپنے حق کے لئے قسم اٹھانے پر مجبور کیا جائے اور وہ اپنے نفس کو ظلم سے بچانے کے لئے قسم اٹھا لے تو یہ قسم منعقد نہیں ہو گی۔ اور اگر کسی اور سے ظلم دفع کرنے کے لئے قسم اٹھانے پر مجبور کیا جائے اور قسم اٹھا لے تو یہ قسم منعقد ہو گی لیکن اظہر بات یہ ہے کہ یہ قسم منعقد نہ ہو۔(۱۸۸)

الغرض حنبلی مذہب میں ایک رائے کے مطابق اگر کسی کو قسم اٹھانے پر مجبور کیا جائے تو وہ

نے یہ کہی ہے کہ وہ حانث نہیں ہو گا۔ اور جیسا کہ ابن رجب نے لکھا ہے اگر کسی کو اپنے نفس سے یا کسی اور سے ظلم رفع کرنے کے لئے قسم اٹھانے پر مجبور کیا جائے تو وہ قسم منعقد نہیں ہو گی۔

فریقین کے دلائل اور ان کا محاکمہ

احناف کے دلائل

احناف نے اس ارشاد خداوندی سے استدلال کیا ہے لایواخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم "اور اللہ تمہاری لغو قسموں پر تم سے مواخذہ نہیں کرے گا لیکن جو قسمیں تم قصد دل سے کھاؤ گے ان پر مواخذہ کرے گا۔" جس طرح طلاق مکرہ واقع نہ ہونے میں احناف نے آیات کے عموم سے استدلال کیا ہے اسی طرح احناف کے نزدیک چونکہ اس نص کا حکم عام ہے اور اس میں رضا اور طواعیت کی کوئی قید نہیں ہے اس لئے یمین مکرہ بھی اسی طرح صحیح ہو گا جس طرح رضا و اختیار کی حالت میں ہوتا ہے۔(۱۸۹)

اسی طرح احناف کے نزدیک چونکہ یمین بمنزلت طلاق کے ہے اس لئے جس طرح طلاق جد، ھزل اور اکراہ کی حالت میں بھی واقع ہو ہوتا ہے اسی طرح یہ چیزیں قسم پر بھی اثرانداز نہیں ہوں گی اور قسم منعقد قرار دی جائے گی۔(۱۹۰)

اسی طرح احناف نے حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ جب مشرکین نے انہیں پکڑ لیا اور ان سے قسم لی کہ وہ کسی بھی غزوہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد نہیں کریں گے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا! اوف بعھدھم و نحن نستعین بالله علیهم(۱۹۱)

جمہور کے دلائل

(۱) جمہور کے دلائل حسب ذیل ہیں۔ ارشاد خداوندی ہے و لیس علیکم جناح فیما اخطاء تم به ولکن ماتعمدت قلوبکم وکان الله غفورا رحیما(۱۹۲) اور جو بات تم سے غلطی سے ہو گئی اس میں تم پر کچھ گناہ نہیں لیکن جو قصد دل سے کرو اس پر مواخذہ ہے اور اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

(۲) اسی طرح جمہور نے اس حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے استدلال کیا ہے۔ جو اکراہ کے حکم میں بہت مشہور اور عام ہے۔ ان الله تجاوز عن امتی الخطاء والنسیان

(۳) اسی طرح حضرت امامہ اور واثلہ بن الاسقع کی روایت ہے لیس علی مقھور یمین(۱۹۴) مقہور و مغلوب آدمی کی کوئی قسم نہیں۔

جیسا کہ طلاق مکرہ کی بحث میں ہم کہہ چکے ہیں احناف کے دلائل عمومی حکم رکھتے ہیں جن کا مسئلہ اکراہ کے ساتھ کوئی تعلق بنتا نظر نہیں آتا۔ جبکہ جمہور کے دلائل مسئلہ اکراہ کے ساتھ خاص ہیں اور ان مخصوص دلائل کی موجودگی میں عمومی احکام یا قیاس سے کام لینا شرعی اصول سے مطابقت نہیں رکھتا۔ لہٰذا فریقین کے دلائل اور یمین سے متعلق قرآن مجید کے نصوص کے سیاق و سباق سے اندازہ ہوتا ہے کہ مکرہ کا یمین معتبر نہیں اور اس کے انعقاد کے لئے احناف نے جو دلائل پیش کی ہیں وہ جمہور کے دلائل کے مقابلے میں نہ صرف یہ کہ زیادہ کمزور ہیں بلکہ انہوں نے ان کی جو تشریح کی ہے وہ قیاس مع الفارق کی حیثیت رکھتی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے ولکن ما تعمدت قلوبکم اور لا یواخذکم باللغو فی ایمانکم ان تمام آیات سے بھی یمین مکرہ کے معتبر نہ ہونے کی تائید ہوتی ہے۔

قسم توڑنے پر اکراہ

اگر اپنی رضا و رغبت سے قسم اٹھانے والے پر قسم توڑنے کے لئے اکراہ کیا جائے تو کیا اکراہ کے تحت قسم توڑنے والا حانث ہو گا اور اس پر کفارہ لازم ہو گا اس میں بھی فقہاء کے درمیان تقریباً" وہی اختلاف ہے جس پر "اکراہ اور یمین" کے ضمن میں بحث ہو چکی ہے۔

احناف کے نزدیک وہ حانث ہو گا اور اس پر کفارہ لازم ہو گا اس لئے کہ کفارہ کے وجوب کا سبب حنث مطلق یعنی محض قسم توڑنا ہے اور اکراہ کی وجہ سے وہ معدوم نہیں ہوتا۔(۱۹۵)

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جس طرح مکرہ کا حلف منعقد نہیں ہوتا اسی طرح قسم توڑنے پر مجبور ہونے والا محض حانث نہیں ہوتا اور نہ اس پر کفارہ لازم ہوتا ہے۔(۱۹۶) البتہ مالکیہ نے اس مسئلے میں کچھ تفصیل پیش کی ہے۔ جو اس طرح ہے۔

مالکیہ کے نزدیک حنث میں کفارہ اس صورت میں واجب ہو گا جب اکراہ یمین حنث پر ہوا ہو نہ کہ یمین بر پر۔

ہوں گا اور پھر اس میں داخل ہونے سے بالجبر روکا جائے تو اس صورت میں وہ حانث نہیں ہے۔ لیکن اگر یمین بر ہو یعنی وہ کسی گھر میں داخل نہ ہونے کی قسم کھائے کہ اللہ کی قسم میں فلاں گھر میں داخل نہیں ہوں گا پھر اسے بالجبر اس گھر میں داخل کیا جائے تو بھی وہ حانث نہیں ہو گا اور اس پر کفارہ لازم نہیں ہو گا لیکن اس کے لئے کچھ شرائط ضروری ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) قسم کھاتے وقت اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے توڑنے کے لئے اکراہ کیا جائے گا۔

(۲) وہ کسی سے خود نہ کہے کہ میں نے قسم کھائی ہے مجھ پر قسم توڑنے کے لئے اکراہ کرو۔

(۳) اکراہ جائز اور شرعی نہ ہو، مثلاً" کسی نے قسم کھائی ہو کہ وہ جیل میں نہیں جائے گا پھر وہ بغیر کسی جرم کے جیل بھیج دیا جائے (اور اگر جرم سے ہو پھر وہ اکراہ شرعی ہے۔)

(۴) زوال اکراہ کے بعد اس فعل سے فوراً" الگ ہو جائے ورنہ حانث ہو گا۔

(۵) اس نے کسی دوسرے کے بارے میں قسم نہ کھائی ہو کہ وہ ایسا نہیں کرے گا اور پھر خود ہی اسے اس فعل پر مجبور کر دے۔

(۶) قسم میں یہ نہ کہا ہو کہ یہ فعل میں طوعاً" و کرھاً" نہیں کروں گا بہ صورت دیگر حانث ہو گا کیونکہ اس صورت میں اس کی قسم کے مطابق اکراہ ہوا ہے۔ اس لئے اسے حانث ہونا چاہئے۔(۱۹۷)

یعنی مالکیہ کے نزدیک حنث پر اکراہ کی بعض صورتوں میں مکرہ حانث ہو جاتا ہے بعض صورتوں میں حانث نہیں ہوتا البتہ احناف اور دیگر فقہاء کے نزدیک قسم توڑنے پر اکراہ کی ہر صورت میں مکرہ حانث ہو جاتا ہے۔ اور یہی رائے راجح معلوم ہوتی ہے کیونکہ جب اکراہ کی صورت میں قسم توڑی ہی گئی ہے خواہ قسم کسی کام کے کرنے پر اٹھائی گئی تھی یا نہ کرنے پر تو کسی ایک صورت میں اس کو حانث کہنا اور دوسری صورت میں حانث نہ کہنا قول بلا دلیل خلاف عقل معلوم ہوتا ہے۔ جبر و اکراہ کے تحت کھانے پینے سے بھی روزہ ٹوٹ ہی جاتا ہے جس سے انکار ممکن نہیں۔

شریعت نے اپنے احکام کے ذریعے سے انسان کی جان مال اور عزت کی حفاظت کا پورا پورا بندوبست کیا ہے اور ان کو مقاصد شریعت میں سے قرار دیا ہے تاکہ انسان دنیا میں بھی چین و راحت کی زندگی گزار سکے۔ بلکہ شریعت کے سارے احکام انسانی مصلحت پر مبنی ہیں اسی لئے اگر ان شرعی احکام پر عمل کرنے میں کسی وجہ سے بہت زیادہ تکلیف اور مشقت لازم آتی ہو تو شریعت نے ان حالات ضرورت میں رخصت کے احکام دیئے ہیں اکراہ بھی حالت ضرورت ہے لیکن اکراہ شرعاً" معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اکراہ کرنے والے نے جن وسائل اکراہ کی دھمکی دی ہے وہ نہ صرف یہ کہ مکرہ کو مجبور و بے بس کرنے والے ہوں وہ اپنی اس دھمکی پر عمل کرنے پر قادر بھی ہو اور مکرہ کا غالب گمان یہ ہو کہ اگر اس نے اس تہدید کے مطابق عمل نہ کیا تو اکراہ کرنے والا اپنی دھمکی پر عمل کر دے گا اور اس کے لئے کوئی راہ فرار بھی نہ ہو۔ فقہاء نے صرف اس اکراہ کا اعتبار کیا ہے لیکن اس صورت میں بھی مکرہ و مجبور کو صرف ان حرام افعال کے ارتکاب کی اجازت دی گئی ہے جن کا ضرر و نقصان متوقع ضرر و نقصان سے کم ہو۔ اگر واقع ہونے والا ضرر و نقصان متوقع ضرر و نقصان سے زیادہ ہو تو پھر شریعت نے مکرہ کو اس اکراہ کے مطابق عمل کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔ اسی لئے جمہور فقہاء کے نزدیک مکرہ کو شرعاً" قتل اور زنا کی اجازت نہیں ہے بصورت دیگر وہ سزا کے لئے مسئول ہو گا کیونکہ ان دو جرائم کا نقصان متوقع نقصان سے کم نہیں۔

وسائل اکراہ اور مکرہ اور مکرِہ کی سزا کے مسائل میں علماء کے درمیان اختلاف ہے لیکن جیسا کہ میں اپنے اس مقالے میں ذکر کر چکا ہوں' یہ معاملہ قاضی کی صوابدید پر چھوڑنے کا ہے کہ وہ کیس کے مختلف پہلوؤں کو دیکھ کر فیصلہ کرے کہ مکرِہ نے جن وسائل کی دھمکی دی ہے ان کا شرعاً" اعتبار ہونا چاہئے یا نہیں خصوصاً" اتلاف مال کی دھمکی کا کہاں اعتبار کیا جائے گا اور یہ کہ دیگر کون کونسے نقصانات اتلاف مال کے زمرے میں آتے ہیں۔ اسی طرح ہر پیش آمدہ مسئلے کا جائزہ لے کر ہی قاضی کسی نتیجے تک پہنچ سکتا ہے کہ مکرِہ اپنی دھمکی پر عمل کرنے کی قدرت رکھتا ہے یا نہیں اور یہ کہ موجودہ حالات میں اور کس طرح کے لوگ مکرِہ کے ذیل میں آتے ہیں۔ مثلاً" کسی گینگ کا سرغنہ جو بظاہر تو کسی کو واردات پر مجبور نہیں کرتا لیکن گینگ کے افراد اس کے آگے بے بس و مجبور ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح کیس کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لے کر ہی قاضی اس نتیجے تک پہنچ سکتا ہے کہ مکرہ واقعی بے بس و مجبور ہے اور یہ کہ اس کے لئے کوئی راہ فرار ممکن نہیں۔ ان مسائل میں صحیح نتیجے تک وہی قاضی پہنچ سکتا ہے جو قضاء کی پوری اہلیت رکھتا ہو اور اگر مرتبہ اجتہاد پر فائز نہ ہو تو اجتہادی مسائل کا علم رکھتا ہو اور بنیادی ماخذ تک رجوع کر سکتا ہو۔

والله یوفق من یرید الحق و یهدی من یشاء الی صراط مستقیم

۱۔ معجم لغة الفقهاء ص ۱۳۲' الاموال و نظرية العقد فی الفقه الاسلامی ص ۲۵۲۔۲۵۳

۲۔ معجم لغة الفقهاء ص ۹۲' المنجد اردو ص ۱۰۱۳ (مادہ نش)

۳۔ البدائع ج ۷' ص ۱۸۲' الفقه الاسلامی و ادلته ج ۵' ص ۴۰۳

۴۔ الفقه الاسلامی و ادلته ج ۴' ص ۲۴۱ تا ۲۴۹' المعاملات الشرعیه المالیه ص ۸۱

۵۔ معارف القرآن ج ۲' ص ۳۷۸ (زیر آیت ۲۹ النساء) فقه السنة ج ۳' ص ۴۷ (حاشية)' الاکراه و اثره فی التصرفات (الدکتور عیسی محمد شقره) ۱۷۱۔۱۷۲

۶۔ معجم لغة الفقهاء ص ۱۱۳

۷۔ کنز الدقائق ج ۲' ص ۲

۸۔ نهاية المحتاج ج ۳' ص ۳۷۲

۹۔ النساء ۴/۴۹

۱۰۔ سنن ابن ماجه (باب بیع الخیار) ج ۱' ص ۶۸۷

۱۱۔ معارف القرآن ج ۲' ص ۳۸۱' زیر آیت ۲۹ النساء

۱۲۔ معارف القرآن ج ۲' ص ۳۸۱ زیر آیت ۲۹ سورة النساء' الفقه الاسلامی و ادلته ج ۴' ص ۳۴۸' فقه السنة ج ۳' ص ۴۸' الاکراه و اثره فی التصرفات ۱۷۲۔۱۷۳

۱۳۔ الفقه الاسلامی و ادلته ج ۴' ص ۵۱۹' الاکراه و اثره فی التصرفات ص ۱۷۳

۱۴۔ حاشية ابن عابدين ج ۵' ص ۵۰۷' البدائع ج ۷' ص ۱۸۶

۱۵۔ تبيين الحقائق ج ۵' ص ۱۸۲

۱۶۔ البدائع ج ۷' ص ۱۸۶

۱۷۔ تکملة فتح القدير ج ۷' ص ۲۹۳

۱۸۔ البدائع ج ۷' ص ۱۸۶

۱۹۔ الفقه الاسلامی و ادلته ج ۵' ص ۳۸۰' ۴۰۷

۲۰۔ البدائع ج ۷' ص ۱۸۶

۲۱۔ حاشية ابن عابدين ج ۵' ص ۵۰۳

۲۲۔ رد المحتار ج ۵' ص ۱۳۰

۲۳۔ معجم لغة الفقهاء ص ۱۳۲' فقه السنة ج ۳' ص ۴۸

۲۴۔ البدائع ج ۷' ص ۱۸۷۔۱۸۸

۲۶۔ حاشیہ الدسوقی ج ۳ ص ۶
۲۷۔ معجم لغة الفقهاء ص ۲۸۴' حاشیة الدسوقی ج ۳' ص ۶
۲۸۔ حاشیة الدسوقی ج ۳' ص ۶' الشرح الصغیر ج ۲' ص ۱۸
۲۹۔ المجموع شرح المہذب ج ۹' ص ۱۵۵
۳۰۔ المجموع ج ۹' ص ۱۵۸' ۱۵۹' نہایة المحتاج ج ۳' ص ۳۸۷' مرجع حدیث سنن ابن ماجہ ج ۲' ص ۷۳۷' (کتاب التجارات)
۳۱۔ المغنی ج ۴' ص ۲۱۴' کشاف القناع ج ۳' ص ۱۳۹' الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۴' ص ۳۶۱
۳۲۔ المجموع ج ۹' ص ۱۶۰۔۱۶۱
۳۳۔ الاکراہ و اثرہ فی التصرفات ص ۱۷۶
۳۴۔ نہایة المحتاج ج ۳' ص ۳۸۷' کشاف القناع ج ۳' ص ۱۳۹' حاشیة الدسوقی ج ۳' ص ۶
۳۵۔ الطرق الحکمیہ ص ۲۷۹۔۲۸۰' مرجع حدیث (لا سنن ابن ماجہ ج ۲' ص ۸۳۸ (کتاب التجارات)
۳۶۔ احکام القرآن ابن العربی ج ۲' ص ۱۱۷۰
۳۷۔ فقہ السنة ج ۳' ص ۵۳۴
۳۸۔ معجم لغة الفقهاء ص ۴۹۲
۳۹۔ شرح فتح القدیر ج ۷' ص ۱۱۳' مغنی المحتاج ج ۲' ص ۳۹۶' الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۵' ص ۵
۴۰۔ فقہ السنة ج ۳' ص ۵۳۴
۴۱۔ نفس مرجع ص ۵۳۴۔۵۳۵
۴۲۔ کشاف القناع ج ۴' ص ۳۲۹' الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۵' ص ۱۱' فقہ السنة ج ۳' ص ۵۳۹
۴۳۔ المغنی ج ۸' ص ۱۹۶' البدائع ج ۷' ص ۱۸۹
۴۴۔ البدائع ج ۷' ص ۱۸۹
۴۵۔ البدائع ج ۷' ص ۱۸۶۔۱۸۷
۴۶۔ ردالمختار ج ۵' ص ۱۲۰

۴۸۔ شرعی احکام میں اکراہ کا تصور ص ۱۶۵

۴۹۔ نفس مرجع ص ۱۶۶

۵۰۔ معجم لغة الفقہاء ص ۳۳۶

۵۱۔ الفقۃ الاسلامی و ادلتہ ج ۴، ص ۲۳۱

۵۲۔ موسوعہ فقہ ابراہیم النخفی ج ۲، ص ۸۰

۵۳۔ الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۴، ص ۱۳۱

۵۴۔ فقہ السنة ج ۲، ص ۱۳۱

۵۵۔ بدائع الصنائع ج ۲، ص ۲۴۰۔۲۴۱

۵۶۔ بدائع الصنائع ج ۲، ص ۲۴۳، رد المحتار ج ۳، ص ۵۵۔۵۶

۵۷۔ البدائع ج ۲، ص ۲۴۰

۵۸۔ المدنة الکبریٰ ج ۲، ص ۱۵۵۔۶۷، ۱۶۸ (طبع دار صادر بیروت) حاشیة الدسوقی ج ۳، ص ۲۲۳

۵۹۔ حاشیة الدسوقی ج ۳، ص ۲۲۳۔۲۲۲

۶۰۔ مغنی المحتاج ج ۳، ص ۱۴۹، نہایة المحتاج ۶، ص ۲۲۴

۶۱۔ المجموع ج ۱۶، ص ۱۷۰

۶۲۔ المغنی ج ۷، ص ۳۸۲، مسائل الامام احمد بن حنبل ج ۲، ص ۱۳۶۔۱۳۷ (دارالعلمیہ دہلی)

۶۳۔ المغنی ج ۷، ص ۳۹۱

۶۴۔ الاحوال الشخصیہ (ابو زہرہ) ص ۱۳۵۔۱۳۶

۶۵۔ بدائع الصنائع ج ۲، ص ۲۴۲

۶۶۔ نفس مرجع

۶۷۔ صحیح مسلم کتاب النکاح باب استئذان الثیب فی النکاح بالنطق، ج ۲، ص ۱۰۳

۶۸۔ نفس مرجع ج ۲، ص ۱۰۳۶

۶۹۔ المدونة الکبریٰ ج ۲، ص ۱۵۵

۷۰۔ المدونة الکبریٰ ج ۲، ص ۱۵۸

۷۱۔ نفس مرجع ج ۲، ص ۱۵۸

۷۲۔ نفس مرجع ج ۲، ص ۱۵۸

۷۴- [illegible] المحتاج ج ۳ ص ۱۳۹ تخریج حدیث ج [illegible] ج ۳ ص ۱۳۷

۷۵- المغنی ج ۷، ص ۳۸۰-۳۸۱-۳۸۳

۷۶- الانصاف ج ۸، ص ۵۵، (احیا التراث العربی بیروت)

۷۷- المغنی ج ۷، ص ۳۸۰-۳۸۱

۷۸- فتاوی ابن تیمیہ (کتاب النکاح) ج ۷، ص ۳۳

۷۹- المغنی ج ۷، ص ۳۸۹

۸۰- الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۴، ص ۱۳۸

۸۱- البدائع ج ۷، ص ۱۸۳، تبیین الحقائق ج ۵، ص ۱۸۷

۸۲- کشف الاسرار ج ۴، ص ۳۸۸

۸۳- المبسوط ج ۲۴، ص ۶۳

۸۴- نور الانوار ص ۳۱۲

۸۵- حاشیۃ الدسوقی ج ۲، ص ۳۶۹

۸۶- احکام القرآن (للقرطبی) ج ۱۰، ص ۱۸۵

۸۷- حاشیۃ الدسوقی ج ۲، ص ۳۷۰

۸۸- المہذب ج ۲، ص ۳۷

۸۹- مغنی المحتاج ج ۳، ص ۱۳۷

۹۰- الاکراہ فی الشریعہ الاسلامیہ ص ۸۸

۹۱- بدایۃ المجتہد ج ۲، ص ۳، ۴

۹۲- المغنی ج ۷، ص ۴۳

۹۳- المغنی ج ۷، ص ۸۰

۹۴- القاموس المحیط ج ۱، ص ۲۷، المنجد (اردو) ۹۱۳

۹۵- المغنی ج ۷، ص ۸۰

۹۶- سنن ابن ماجہ ج ۱، ص ۶۴۰

۹۷- مصنف عبدالرزاق ج ۶، ص ۱۳۵ (کتاب النکاح)

۹۸- نفس مرجع ج ۶، ص ۱۳۴

۹۹- سنن ابن ماجہ (باب من زوج ابنتہ وھی کارھۃ) ج ۱، ص ۵۷۷

۱۰۰- صحیح البخاری (کتاب الاکراہ) ج ۴، ص ۱۳۲

[illegible]

۱۰۳- البدائع ج ۷، ص ۱۸۳

۱۰۴- نفس مرجع

۱۰۵- الشرح الصغیر ج ۲، ص ۵۴۴-۵۴۵

۱۰۶- مغنی المحتاج ج ۳، ص ۲۸۹، مرجع احادیث، سنن ابی داؤد ج ۲، ص ۲۶۹، (کتاب الطلاق) و سنن ابوداؤد ج ۱، ص ۲۹۸ (الطلاق فی غیض)

۱۰۷- المغنی ج ۷، ص ۳۸۳

۱۰۸- نفس مرجع ص ۳۸۳

۱۰۹- بدایۃ المجتہد ج ۲، ص ۶۱ مرجع آیت - النحل ۱۶/۱۰۶

۱۱۰- الطلاق ۶۵/۱

۱۱۱- نصب الرایۃ فی تخریج احادیث الهدایہ ج ۲، ص ۲۲۱

۱۱۲- نفس مرجع ج ۲، ص ۲۲۱-۲۲۲

۱۱۳- التلخیص الحبیر ج ۳، ص ۲۱۶

۱۱۴- القاموس المحیط ج ۳، ص ۴۲، (مادہ قیل)

۱۱۵- نصب الرایۃ ج ۲، ص ۲۲۲

۱۱۶- التلخیص الحبیر ج ۳، ص ۲۰۹

۱۱۷- معارف السنن ج ۱، ص ۶۳

۱۱۸- البدائع ج ۷، ص ۱۸۳

۱۱۹- احکام القرآن للقرطبی ج ۱۰، ص ۱۶۴، مرجع حدیث صحیح البخاری ج ۱، ص ۲

۱۲۰- عون المعبود ج ۶، ص ۲۶۳

۱۲۱- البدائع ج ۷، ص ۱۸۱

۱۲۲- سنن ابوداؤد باب الطلاق فی غیض ج ۱، ص ۲۹۸

۱۲۳- المغنی ج ۷، ص ۳۸۲

۱۲۴- سنن ابو داؤد ج ۱، ص ۲۹۸

۱۲۵- المغنی ج ۷، ص ۳۸۲ (حاشیہ)

۱۲۶- سنن ابن ماجہ طلاق المکرہ والناسی ص ۱۴۸

۱۲۷- شرح النووی علی مسلم (باب بیان ان اللہ لم یکلف الا ما یطاق) ج ۱، ص ۱۱۶

۱۲۹- موطا امام مالک (باب جامع الطلاق) ج ۲ ص ۵۸۷

۱۳۰- سنن بیہقی (باب ماجاء فی طلاق المکرہ) ج ۷، ص ۳۵۷

۱۳۱- نصف الرایۃ ج ۳، ص ۲۲۴

۱۳۲- المحلی علی شرح المنہاج ج ۸، ص ۲۳-۲۴

۱۳۳- المغنی ج ۷، ص ۳۸۴

۱۳۴- شرعی احکام میں اکراہ کا تصور ۲۴

۱۳۵- البقرہ ج ۲، ص ۲۲۹

۱۳۶- فقہ السنۃ ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۵

۱۳۷- تبیین الحقائق ج ۵، ص ۱۸۱

۱۳۸- المبسوط ج ۲۴، ص ۸۶-۸۷

۱۳۹- نفس مرجع ص ۸۸

۱۴۰- قلیوبی علی المحلی ج ۳، ص ۳۰۷-۳۰۸، المغنی ج ۷، ص ۳۲۷

۱۴۱- حاشیۃ الدسوقی ج ۲، ص ۳۵۶، المغنی ج ۷، ص ۳۲۵، الموسوعۃ الفقہیہ ج ۱۹، ص ۲۴۳

۱۴۲- البدائع ج ۳، ص ۱۵۰

۱۴۳- تبیین الحقائق ج ۲، ص ۲۶۹، (طبع لولاق)، البحر الرائق ج ۴، ص ۸۳، مرجع آیت النساء ج ۴، ص ۲۰

۱۴۴- حاشیۃ الدسوقی ج ۲، ص ۳۵۵

۱۴۵- المغنی ج ۷، ص ۳۲۷، مرجع آیات البقرہ ج ۲، ص ۲۲۹، النساء ج ۴، ص ۱۹

۱۴۶- مصباح اللغات (مادہ قر)

۱۴۷- نہایۃ المحتاج ج ۵، ص ۷۱

۱۴۸- تبیین الحقائق ج ۵، ص ۲

۱۴۹- ایضاً" ص ۳، مغنی المحتاج ج ۲، ص ۲۳۸، الشرح الکبیر ج ۳، ص ۳۹۷

۱۵۰- البدائع ج ۷، ص ۱۸۹

۱۵۱- المبسوط ج ۲۴، ص ۸۳

۱۵۲- نفس مرجع ج ۲۴، ص ۸۳

۱۵۳- مغنی المحتاج ج ۲، ص ۲۴۰

۱۵۵- [illegible] ج ۹، ص ۶۷

۱۵۶- المغنی ج ۹، ص ۶۷-۶۸

۱۵۷- حاشیة الدسوقی ج ۲، ص ۲۳۰

۱۵۸- البدائع ج ۷، ص ۱۸۹

۱۵۹- نفس مرجع ج ۷، ص ۱۸۹

۱۶۰- حاشیة الدسوقی ج ۲، ص ۳۳۵

۱۶۱- المبسوط ج ۲۴، ص ۷۰

۱۶۲- المبسوط ج ۲۴، ص ۷۱

۱۶۳- مغنی المحتاج ج ۳، ص ۲۳۰-۲۳۱

۱۶۴- ردالمختار ج ۵، ص ۱۳۰

۱۶۵- المبسوط ج ۲۴، ص ۷۱

۱۶۶- المنجد (اردو) ص ۱۱۵۲، الفقه الاسلامی و ادلته ج ۳، ص ۳۶۰، فقه السنة ج ۲، ص ۹

۱۶۷- فقه السنة ج ۲، ص ۹

۱۶۸- المبسوط ج ۸، ص ۱۳۶

۱۶۹- المغنی ج ۹، ص ۳۸۹، مرجع آیت القلم ۱۰/۶۸

۱۷۰- المغنی ج ۹، ص ۳۹۰، مرجع آیت البقرہ ۲۲۴/۲

۱۷۱- سورہ المجادلة ۲۴/۵۸

۱۷۲- مسند احمد بن حنبل ج ۵، ص ۸۹

۱۷۳- المغنی ج ۹، ص ۳۹۱-۳۹۲

۱۷۴- الفقه الاسلامی و ادلته ج ۳، ص ۳۶۳-۳۶۴، فقه السنة ج ۳، ص ۱۸

۱۷۵- الفقه الاسلامی و ادلته ج ۳، ص ۳۶۲-۳۶۳، فقه السنة ج ۳، ص ۲۰، مرجع حدیث۔ صحیح البخاری ج ۴، ص ۱۰۹ (کتاب الایمان والنذور)

۱۷۶- الفقه الاسلامی و ادلته ج ۳، ص ۳۶۵، فقه السنة ج ۳، ص ۱۹، مرجع آیت المائدہ ۸۹/۵

۱۷۷- البدائع ج ۳، ص ۱۷

۱۷۸- المبسوط ج ۲۴، ص ۱۰۶-۱۰۷

۱۸۰۔ تبیین الحقائق ج ۵ ص ۱۸۸

۱۸۱۔ البدائع ج ۷، ص ۱۸۵ مرجع آیت المائدہ ۸۹/۵

۱۸۲۔ نفس مرجع ج ۷، ص ۱۸۵۔۱۸۶

۱۸۳۔ الفقہ علی مذاہب الاربعة ج ۲، ص ۶۳

۱۸۴۔ احکام القرآن للقرطبی ج ۱۰، ص ۱۸۷، زیر آیت

۱۸۵۔ نفس مرجع ج ۱۰، ص ۱۸۷، مرجع حدیث سنن ابن ماجہ ج ۲، ص ۴۷۳

۱۸۶۔ احکام القرآن لابن العربی ج ۲، ص ۱۱۶۹

۱۸۷۔ نہایة المحتاج ج ۸، ص ۶۷۴

۱۸۸۔ المغنی ج ۹، ص ۴۹۵۔۴۹۶ مرجع حدیث سنن ابن ماجہ ج ۱، ص ۶۳۲

۱۸۹۔ القواعد لابن رجب ص ۳۸

۱۹۰۔ البدائع ج ۷، مرجع آیت البقرہ ۲۲۵/۲

۱۹۱۔ المبسوط ج ۲۴، ص ۱۰۶

۱۹۲۔ مسند احمد بن حنبل ج ۵، ص ۳۹۷

۱۹۳۔ الاحزاب ۵/۳۳

۱۹۴۔ سنن ابن ماجہ ج ۱، ص ۶۳۲

۱۹۵۔ المغنی ج ۸، ص ۳۹۸

۱۹۶۔ فتح القدیر ج ۴، ص ۶

۱۹۷۔ حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر ج ۲، ص ۱۳۴، نہایة المحتاج ج ۸، ص ۶۷۴، الانصاف ج ۱۱، ص ۱۰

۱۹۸۔ حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر ج ۲، ص ۱۳۴

کتب تفسیر

(۱) احکام القرآن لابی بکر محمد بن عبد اللہ المعروف بابن العربی، طبع عیسیٰ البابی الحلبی، الطبعة الثانیہ ۱۳۸۷ھ ۱۹۶۸ء

(۲) احکام القرآن للامام ابی بکر احمد الرازی الجصاص، طبع دار الفکر

(۳) تفسیر ابن کثیر للحافظ عماد الدین ابن کثیر، طبع دار الشعب القاہرہ

(۴) تفسیر خازن، علاؤ الدین ابو الحسن علی محمد بن ابراہیم المعروف بالخازن، طبع، دارالشعب القاہرہ

(۵) تفسیر عثمانی، مولانا شبیر احمد عثمانی، متوفی ۱۳۶۹ھ ۱۹۴۹ء، مجمع الملک فہد، مکہ المکرمہ

(۶) تفسیر کبیر، للامام فخر الدین الرازی، طبع مطبعہ المصریہ، الازہر

(۷) تفسیر مظہری، قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی، ترجمہ مولانا سید عبد الدائم الجلالی، طبع ایجوکیشنل پریس، ناشر سعید کمپنی کراچی

(۸) تفہیم القرآن، لابی الاعلیٰ مودودی، ناشر ادارہ ترجمان القرآن لاہور، طبع ششم ۱۳۹۷ھ ۱۹۷۷ء

(۹) الجامع لاحکام القرآن، لمحمد بن احمد الانصاری القرطبی، طبع الکاتب العربیہ للطباعہ والنشر، القاہرہ ۱۳۸۷ھ ۱۹۶۷ء

(۱۰) الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، علامہ جلال الدین عبد الرحمٰن السیوطی، منشورات مکتبہ آیہ اللہ العظمی المرعشی النجفی، قم ایران ۱۴۰۳ھ

(۱۱) فی ظلال القرآن، سید قطب شہید، ترجمہ سید معروف شاہ شیرازی، ادارہ منشورات اسلامی، ملتان روڈ لاہور، طبع دوم ۱۹۹۷ء

(۱۲) معارف القرآن، مفتی محمد شفیع، طبع احمد پرنٹنگ کارپوریشن کراچی ۱۴۱۷ھ ۱۹۹۶ء، ناشر ادارہ المعارف، کراچی

کتب حدیث

(۱) التلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر، احمد بن علی بن حجر العسقلانی (م: ۸۵۲ھ) طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ، مصر

(۲) جامع الاصول من احادیث الرسول، للامام ابی السعادات مبارک بن محمد ابن الاثیر الجزری، مطبعہ السنہ المحمدیہ، الطبعہ الاولی ۱۳۶۸ھ ۱۹۴۹ء

(۳) ریاض الصالحین، للامام النووی، تحقیق محمد ناصر الدین البانی، طبع مکتب الاسلامی، الطبعہ الثالثہ

(۴) سبل السلام شرح بلوغ المرام للامام محمد بن اسماعیل الکحلانی طبع دار الفکر

(۵) سنن ابن ماجہ للحافظ ابی عبد اللہ محمد بن یزید القزوینی' طبع دار الفکر ۱۴۱۵ھ ۱۹۹۵ء

(۶) سنن ابو داود للامام الحافظ ابی داود سلیمان بن الاشعث السجستانی' طبع المکتبہ العصریہ مصر' ۱۳۷۲ھ ۱۹۵۳ء

(۷) سنن الترمذی للامام ابی عیسی الترمذی' تحقیق و شرح احمد محمد شاکر' طبع دار الکتب العلمیہ' بیروت' لبنان' الطبعۃ الاولی' ۱۴۰۸ھ

(۸) السنن الکبری للبیہقی لابی بکر احمد بن الحسین بن علی البیہقی (متوفی ۴۵۸ھ ۱۰۶۶ء) طبع دار المعارف العثمانیہ حیدر آباد دکن

(۹) شرح صحیح مسلم لمحی الدین یحیٰ بن شرف النووی (متوفی ۶۷۶ھ ۱۲۷۷ء) طبع القاہرہ

(۱۰) صحیح مسلم للامام ابی الحسین مسلم بن الحجاج القشیری النیشاپوری' طبع دار احیاء التراث العربی' بیروت

(۱۱) فتح الباری للامام احمد بن علی بن حجر العسقلانی' تصحیح و تحقیق عبد اللہ بن باز' طبع مکتبہ الغزالی

(۱۲) مسند الامام احمد بن حنبل' طبع دار الفکر' بیروت

(۱۳) مصنف عبد الرزاق' لابی بکر عبد الرزاق بن الہمام الصنعانی متوفی ۲۱۱ھ ۸۲۷ء' طبع دار المعرفہ القاہرہ

(۱۴) موطا امام مالک' للامام مالک بن انس' متوفی ۱۷۹ھ ۷۹۵ء' طبع اصح المطابع' کراچی

(۱۵) نصب الرایہ لتخریج احادیث الہدایہ' للعلامہ جمال الدین ابی محمد بن عبد اللہ بن یوسف الحنفی الزیلعی' دار نشر الکتب الاسلامیہ' لاہور

کتب الحنفیہ

(۱) الاشباہ والنظائر' للعلامہ ابن نجیم' طبع منشی نور کشور' لکھنؤ ہند

(۲) البحر الرائق شرح کنز الدقائق' لزین الدین الشہیر بان نجیم' طبع مکتبہ ماجدیہ کوئٹہ

(۳) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع' للامام علاؤ الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی' طبع مکتبہ رشیدیہ' کوئٹہ' الطبعۃ الاولی ۱۴۱۰ھ ۱۹۹۰ء

(۴) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق' علامہ فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی الحنفی' طبع مکتبہ

(۵) تکملہ فتح القدیر، شمس الدین احمد بن قودر المعروف بقاضی زادہ افندی، طبع دار الفکر، الطبعہ الثانیہ

(۶) حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار لمحمد امین الشہیر بابن عابدین طبع ایجوکیشنل پریس، کراچی

(۷) شرح فتح القدیر، للشیخ الامام کمال الدین محمد بن عبد الواحد، طبع احیاء التراث العربی، بیروت لبنان

(۸) شرح التلویح للتفتازانی علی التوضیح، للامام عبید اللہ مسعود الملقب بصدر الشریعہ، طبع اصح المطابع آرام باغ کراچی

(۹) فتاوی عالمگیری اردو ترجمہ علامہ مولانا سید امیر علی طبع نولکشور لکھنؤ ۱۹۳۸ء

(۱۰) کشف الاسرار علی اصول البزدوی، لعبد العزیز البخاری، طبع مطبعہ الشرکہ، ناشر صدف پبلشرز کراچی

(۱۱) المبسوط، لشمس الدین السرخسی، طبع دار المعرفہ بیروت، الطبعہ الثالثہ ۱۳۹۸ھ ۱۹۷۸ء

(۱۲) معین الحکام، للشیخ الامام علاء الدین ابی الحسن علی بن خلیل الطرابلسی الحنفی، ارگ بازار قندھار، افغانستان

(۱۳) نور الانوار للشیخ احمد المعروف بملا جیون مع حاشیہ قمر الاقمار للشیخ محمد عبد الحلیم، طبع ایجوکیشنل پریس کراچی، ناشر سعید کمپنی کراچی

(۱۴) الهدایہ شرح بدایہ المبتدی، لشیخ الاسلام برہان الدین المرغینانی، ناشر مکتبہ الاسلامیہ

کتب المالکیہ

(۱) بدایہ المجتہد ونہایہ المقتصد لمحمد بن احمد بن محمد ابن الرشد القرطبی، طبع المکتبہ العلمیہ، لاہور

(۲) حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر لعلامہ شمس الدین محمد ابن عرفہ الدسوقی، طبع دار الفکر

(۳) الخرشی علی مختصر الخلیل، لابی عبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن علی الخرشی المالکی، طبع دار الفکر العربی

(۴) الشرح الصغیر علی اقرب المسالک الی مذہب الامام مالک لعلامہ ابی البرکات احمد بن محمد بن احمد الدردیر، طبع دار المعارف مصر ۱۹۳۲

بیروت
(٦) مواہب الجلیل شرح مختصر الخلیل لابی عبد اللہ محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن المعروف بالخطاب، طبع مکتبہ النجاح، لیبیا

کتب الشافعیہ

(١) الابہاج فی شرح المنہاج شیخ الاسلام علی بن عبدالکافی السبکی، طبع دارالکتب العلمیہ، بیروت، الطبعۃ الاولی، ١٤٠٤ھ
(٢) الاحکام فی اصول الاحکام
(٣) اسنی المطالب شرح روض الطالب لابی یحیی زکریا الانصاری، الطبع الاولی بالمطبعہ المیمنیہ
(٤) الاشباہ والنظائر فی قواعد وفروع فقہ الشافعیہ، لجلال الدین عبد الرحمٰن السیوطی، مکتبۃ و مطبعۃ مصطفیٰ البابی، مصر
(٥) روضۃ الطالبین للامام ابی زکریا یحیی بن شرف النووی، طبع، دارالکتب العلمیہ، بیروت، الطبعۃ الاولی، ١٤١٢ھ
(٦) کتاب الام لابی عبد اللہ محمد ادریس الشافعی، طبع دار المعرفہ، بیروت
(٧) فتح العزیز شرح الوجیز لابی القاسم عبد الکریم محمد الرافعی، طبع دار المعرفہ بیروت
(٨) المستصفی من علم الاصول، للامام حجۃ الاسلام ابی حامد محمد بن محمد الغزالی، طبع، ادارہ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، ١٤٠٧ھ
(٩) مغنی المحتاج الی معرفہ معانی الفاظ المنہاج، للشیخ محمد الشربنی الخطیب، طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت
(١٠) المہذب لابن اسحاق ابراہیم بن علی الشیرازی، طبع عیسی البابی الحلبی، بمصر
(١١) نہایہ المحتاج الی شرح المنہاج لشمس الدین محمد بن ابی العباس الرملی، الناشر المکتبہ الاسلامیہ لصاحبہا الحاج ریاض الشیخ

کتب الحنابلة

(١) الانصاف، علاؤ الدین ابی الحسن علی بن سلیمان المرداوی ۔ طبع، دار احیاء التراث العربی، بیروت،

(۲) فتاوی ابن تیمیہ شیخ الاسلام تقی الدین احمد بن تیمیہ مطبوعات الریاض ۱۳۹۸ھ

(۳) القواعد فی الفقہ الاسلامی، حافظ ابی الفرج عبدالرحمن بن رجب الحنبلی، طبع و النشر، مکتبۃ الکلیات الازھریۃ قاہرہ، مصر

(۴) کشاف القناع عن متن الاقناع، علامۃ منصور بن یونس بن ادریس البھوتی، طبع و النشر، مکتبۃ النصر الحدیثۃ ریاض، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ

(۵) مسائل الامام احمد بن حنبل، طبع، دارالعلمیہ، دھلی

(۶) المغنی لابن قدامہ بن احمد بن محمد بن قدامۃ المقدسی، طبع، مکتبۃ القاہرہ ۱۳۸۹ھ

(۷) منتھی الارادات؛ تقی الدین محمد بن احمد التفوحی الحنبلی الشھیر، بابن النجار، مکتبۃ عالم الکتب

کتب حدیثہ

(۱) احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت، مولانا محمد تقی امینی، اسلامک بک کارپوریشن، اسلام آباد، ۱۹۹۲ء

(۲) الاحوال الشخصیہ، امام ابوزہرہ، دارالکتاب العربی، بیروت

(۳) اصول الفقہ، شیخ محمد الخضری بک، طبع دارالقلم، بیروت، لبنان، الطبعۃ الاولی ۱۴۰۷ھ

(۴) اصول الفقہ، محمد ابوزہرہ، دارالفکر العربی

(۵) اصول الفقہ، محمد ذکریا البردلیسی، دارالثقافہ للنشر و التوضیح، ۱۹۸۳ء

(۶) اصول الفقہ الاسلامی، الدکتور، دھبہ الزحیلی، طبع، دارالفکر، الطبعۃ الاولی ۱۴۰۶ھ

(۷) اصول الفقہ، ذکی الدین شعبان

(۸) اعلام الموقعین، ابو عبداللہ محمد بن ابی بکر ابن القیم، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ، مصر، ۱۹۶۸ء

(۷) الاکراہ فی الشریعہ الاسلامیہ، دکتور فخری ابو صفیہ، الطبعۃ الاولی، المدینہ المنورہ، ۱۴۰۲ھ

(۸) الاکراہ واثرہ فی التصرفات، الدکتور عیسی ذکی عیسی محمد شقرہ، موسسۃ الرسالۃ، بیروت، الطبعۃ الثانیۃ، ۱۴۰۷ھ

(۹) امانت الٰہی، اور آدم خاکی، خان محمد صادق خان، عالمی ادارہ، اشاعت علوم اسلامیہ، ملتان

(۱۰) التراضی فی عقود المبادلات المالیہ، دکتور السید نشات ابراہیم الدرینی، دارالشروق للنشر و التوزیع

(١٢) التعزیر فی الشریعہ الاسلامیہ' الدکتور عبدالعزیز عامر' طبع دارالفکر العربی' الطبعۃ الخامسۃ' ١٣٩٦ھ

(١٣) تفہیمات ابو الاعلیٰ مودودی' اسلامک پبلی کیشنز' لاہور' طبع سوم' ١٩٦٣ء

(١٤) تلک حدود اللہ' ابراہیم احمد الوقفی' طبع مطبعۃ العربیہ' لاہور' الناشر' دارالعلم آبپارہ' اسلام آباد

(١٥) الجریمہ' امام ابوزہرہ' دارالفکر العربی

(١٦) حالۃ الضرورۃ فی الشریعہ' الدکتور عبدالکریم زیدان' مجموعہ بحوث فقہیہ' موسسۃ الرسالہ' ١٣٠٨ھ

(١٧) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع' الشیخ حسن العطار' المکتبۃ التجاریۃ' قاہرہ

(١٨) حجۃ اللہ البالغہ' شاہ ولی اللہ' ترجمہ مولانا عبدالحق حقانی' طبع مطبع سعیدی قرآن محل' کراچی

(١٩) شرعی احکام میں اکراہ کا تصور' محمد سلیم شاہ' (مقالہ ایم فل) علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی

(٢٠) ضوابط العقد فی الفقہ الاسلامی' عدنان خالد الترکمانی' دارالشروق' جدہ' ١٩٨١ء

(٢١) الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ' للامام شمس الدین محمد بن ابی بکر بن قیم الجوزیہ' دارالکتب العلمیہ' بیروت' لبنان

(٢٢) العقوبۃ امام ابو زہرہ' دارالفکر العربی

(٢٣) علم اصول الفقہ' عبدالوہاب خلاف' دارالقلم' کویت' الطبعۃ الثامن' ١٣٠٦ھ

(٢٤) عوارض الاہلیہ' شامل رشید یامین الشیخلی' مطبعۃ العانی' بغداد

(٢٥) عوارض الاہلیہ عند الاصولیین' الدکتور حسین خلف الجبوری' طبع جامعۃ ام القریٰ (الطبعۃ الاولیٰ)' ١٣٠٨ھ

(٢٦) فتاوی ابن تیمیہ' شیخ الاسلام تقی الدین احمد بن تیمیہ' طبع بامر فہد بن عبدالعزیز' ١٣٩٨ھ

(٢٧) الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید' مصطفیٰ الزرقاء' طبع دارالفکر' بیروت

(٢٨) فقہ السنۃ' سید سابق' دارالکتاب العربی' بیروت' الطبعۃ السابعہ' ١٣٠٥ھ

(٢٩) الفقہ الاسلامی و ادلتہ' الدکتور وہبہ الزحیلی' طبع دارالعلم' الطبعۃ الثانیہ' ١٣٠٥ھ

(٣٠) قواعد الفقہ' المفتی' سید محمد عمیم الاحسان المجددی البرکتی' الصدف پبلشرز' کراچی

(٣١) المدخل الفقہی العام' مصطفیٰ الزرقا' طبع دارالفکر' بیروت

(٣٢) مرآۃ الاصول

... تلخیص ... الاحکام للشیخ الامام علاء الدین
ابی الحسن، طبع حاجی عبدالغفار و پسران تاجران کتب، ارگ بازار، قندھار، افغانستان

(۳۴) الموافقات فی اصول الاحکام، ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ اللخمی الغرناطی المعروف بالشاطبی، مکتبۃ محمد علی

(۳۵) موسوعہ فقہ ابراہیم النخعی، الدکتور محمد رواس قلعہ جی، مطبعۃ الھیئۃ المصریۃ

(۳۶) موسوعۃ جمال عبدالناصر، مجلس الاعلی للشئون الاسلامیہ، القاہرہ، ۱۳۸۶ھ

(۳۷) الموسوعۃ الفقھیۃ، وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ، کویت، الطبعۃ الثانیۃ ۱۴۱۰ھ

کتب لغت

(۱) تاج العروس للامام اللغوی السید محمد مرتضیٰ الزبیدی، طبع دارصادر، بیروت، ۱۳۸۶ھ

(۲) لسان العرب، جمال الدین محمد بن مکرم بن منظور الافریقی، طبع دارصادر، بیروت، لبنان

(۳) مختار الصحاح، محمد بن ابی بکر عبدالقادر الرازی، طبعۃ الھیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب، ۱۹۷۶ء

(۴) مصباح اللغات، مکتبۃ امدادیہ، ملتان

(۵) المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، احمد بن محمد بن علی المقری الفیومی، دارالکتاب العلمیہ، بیروت

(۶) معجم لغۃ الفقہاء، محمد رواس قلعہ جی و حامد صادق قنیبی، طبع، دارالنفائس، بیروت، الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۰۵ھ

(۷) مفردات القرآن، الامام راغب الاصفہانی، نور محمد، اصح المطابع، کراچی

(۸) المنجد (اردو) کتب خانہ دارالاشاعت، کراچی